

إِمَانُوْلَى كَنْت

تأليف
الدكتور عبد الرحمن بدوي



الناشر
وكالة المطبوعات
ص.ب. ١١٩
السكنية



ياماونيل كنت

إِمَانُوِيلْ كَنْت

تأليف
الدكتور عبد الرحمن بدوي

الناشر
وكالة المطبوعات
ص.ب ١٠٩
الكويت

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٩٧٧

تبليغ

أرسطو في العصر القديم ، وكتبت في العصر الحديث : هما قمتا الفكر الفلسفي . وقد كرستنا لأولهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً ؛ فلا أقلّ من أن نخصّ ثالثهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء .

عبد الرحمن بلوبي

باريس

صيف ١٩٧٦



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanearb.com رابط بديل

فهرس الكتاب

القسم الأول

حياته ومؤلفاته

ص	
٧	حياته
١٤	مؤلفاته
٢٧	أخرىات حياته ، ووفاته
٣٢	يوم في حياة كنت
٣٨	كنت أستاذًا
٤٤	كنت والزوج والمرأة
٤٧	من هن معشوقات كنت
٥١	رأيه في الزواج
٥٣	كنت بين أنصاره وخصومه
٦٧	كنت في معاركه الفكرية
٧٦	نزاع كنت مع السلطة والرجعية الدينية
٩١	كنت والسياسة
١٠١	كنت والثورة الفرنسية

١٠٦	كنت ، والألمان ، والقومية الألمانية
١٠٩	نفسي حياة كدت : القضاء على أسطورة

القسم الثاني

فلسفته

١١٥	تمهيد
	الباب الأول : نظرية المعرفة :
١١٧	١ - من ليتسن حتى كنت
	أ - ليتسن
	ب - فولف
	ج - كروسيوس
	د - لمبرت
	ه - كنوتسن
	٢ - نظرية المعرفة عند كنت : المراحل قبل النقدية :
١٣٤	أ - كتاب «إيصالح جديد»
	ب - مؤلفات سنة ١٧٦٢ و ١٧٦٣ : في الطريق
١٣٧	إلى المراحلة التجريبية التزعة
١٤١	ج - المراحلة التجريبية
١٤٧	د - التحول في سنة ١٧٦٩
١٥٢	ه - رسالة سنة ١٧٧٠
	المراحلة النقدية
	نقد العقل النظري المحسن :
١٦٢	١ - تعرفيفات

٢ - بناء « نقد العقل المحس »	١٦٧
٣ - فكرة الفلسفة المعاالية	١٧٤
٤ - التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية	١٧٩
القسم الأول : الحاسية المعاالية :	
١ - تعريفات	١٨٦
٢ - المكان	١٨٨
٣ - الزمان	١٩٣
القسم الثاني : التحليلات المعاالية :	
١ - المنطق العام والمنطق المعاالي	١٩٩
٢ - مهمة التحليلات المعاالية	٢٠٣
الباب الأول : تحليل التصورات :	
١ - الذهن وتصوراته المحسنة	٢٠٥
٢ - لوحة الأحكام	٢٠٧
٣ - لوحة المقولات	٢١٠
٤ - الاستنباط المعاالي للمقولات	٢١٤
أ - دور الذهن في الادراك	٢١٥
ب - الوحدة التركيبية للوعي	٢١٧
ه - الاسكيمية المعاالية	٢٢٣
الباب الثاني : تحليل المبادئ أو التحليل المعاالي :	
١ - اسكيمية التصورات المحسنة للذهن	٢٣١
٢ - نظام مبادئ الذهن المحسن :	٢٣٨
أ - بديهييات العيان	٢٤٠

٢٤١	ب - توقعات الإدراك
٢٤٣	ج - نظائر التجربة
	٣ - أنظائر الثلاث :

٢٤٤	١ - مبدأ استمرار الجوهر
٢٤٥	٢ - مبدأ الاتصال
٢٥٠	٣ - مبدأ التبادل
٢٥٤	٤ - مصادرات الفكر التجربى بوجه عام
٢٥٤	أ - المصادرة الأولى : الإمكان
٢٥٧	ب - المصادرة الثانية : الواقع
٢٥٨	ج - المصادرة الثالثة : الفروري
٢٦٠	٥ - تفنيد المثالية التي قال بها ديكارت وباركلي
٢٦٤	٦ - الظواهر والأشياء في ذاتها

باب الثالث : الديالكتيك المتعالي :

٢٧٠	١ - الظاهر المتعالي
٢٧٣	٢ - العقل والذهن
٢٧٥	٣ - الصور بوجه عام
٢٨٢	٤ - علم النفس العقلي : أغلاط العقل المحس
٢٨٤	١ - الغلط في الجوهرية
٢٨٥	٢ - الغلط في البساطة
٢٨٨	٣ - الغلط في الشخصية
٢٨٩	٤ - الغلط في مثالية العلاقة الخارجية
	٥ - علم الكون العقلي :

٢٩٤	٦ - تفاضل العقل المحس
-----	---------------------------------

٢٩٩	· · · · · ملاحظات على هذه التفاصيل
٣٠٧	ب - حل هذه التفاصيل
	ج - المثالية المتعالية هي المفتاح حل الديالكتيك
٣٠٩	الكوني
	د - الحل التقدي للتزاع الكوسموولوجي للعقل مع
٣١١	نفسه
٣١٨	ه - الحرية والعلية الطبيعية
	٦ - اللاهوت العقلي :
٣٢١	١ - المثل الأعلى للعقل المحس
٣٢٨	٢ - براهين وجود الله
٣٢٩	أ - البرهان الوجودي
٣٣٣	ب - البرهان الكوسموولوجي (الكوني)
٣٣٧	ج - البرهان الفزيائي - اللاهوتي
٣٤٢	٣ - نتائج نقد اللاهوت العقلي
٣٤٤	٤ - نتائج الديالكتيك المتعالي

القسم الرابع : النظرية المتعالية للمنهج :

٣٤٩	١ - تمهيد
٣٥١	٢ - انضباط العقل المحس
٣٥٤	أ - انضباط العقل المحس في استعماله الجدلية . .
٣٥٨	ب - انضباط العقل المحس فيما يتعلق بالفرض . .
٣٦٠	ج - انضباط العقل المحس فيما يتعلق ببراهينه . .
٣٦٢	٣ - قانون العقل المحس
٣٦٣	الغرض النهائي من استعمال العقل
٣٦٨	٤ - الهيكل العماري للعقل المحس
٣٧١	٥ - تاريخ العقل المحس

القِسْمُ الْأَوَّل
حِيَاتُهُ وَمَوْلَفَاتُهُ

حياته

أصدق وثيقة لدينا عن الحسين سنة الأولى من حياة كنت هي تلك التي كتبها لودفيج أرنست^(١) بوروفسكي لإثبات حياة كنت ، وراجحها هذا فأقرّها ، وحذف منها ما رأى أن يحذف ، وإن كان الكاتب قد وضعه في تعليقات على هامش الكتاب . ومن هنا ستعتمد علينا فيما نسوقه أولاً من أخبار حياته .

هو ولد إمانويل كنت Immanuel Kant في مدينة كينجسبرج Königsberg في بروسيا الشرقية (والليوم في روسيا !) في الثاني والعشرين من شهر أبريل ١٧٢٤ .

وكان والده ينحدر من آباء عاشوا في اسكتلندا^(٢) (بشمالي بريطانيا) ، واسمه كان يكتب Cant ، ولكن ابنه استعمل الرسم Kant منذ أوائل شبابه . وكانت مهنته سراجاً يسكن في حارة السرّاجين في كينجسبرج . ولم يكن ذا ثقافة تذكر .

Ueber Immanuel Kant. Erster Band : Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's, von Ludwig Ernst Borowski, königl. Preuss. Kirchenrathé. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1804. PP. 276, in — 12.

(١) أثبت البحث الحديث أن هذه الدعوى غير صحيحة . راجع : Uwe Schultz : Kant, S. 8. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 1965.

أما والدته فكانت شديدة التدين والحماسة الدينية ، وساعدتها على ذلك جو التقوى Pietismus السائد في ذلك الوسط ، مقررتنا بالتمسك القوي بالمراسم والطقوس . ولذا كانت حرية على الاستماع إلى مواعظ الدكتور فراتس ألبرت شولتس ، وكان قبيساً ومشاركاً في الفلسفة ذات مؤلفات أطراها البعض آنذاك ^(١) ، ولكنه كان يحرص على المزيد من الصلوات وعلى نشر الدعوة الدينية .

وفي تربية كثت كان الوالد حريصاً على بث روح الاجتهد ، والشرف ، وخصوصاً تجنب الكذب ، بينما كانت الأم حريصة على بث روح التقوى الدينية . فنمـت في نفسـ كـنت نـزـعة أـخـلاـقـيةـ متـشـدـدةـ ،ـ مماـ سـيـظـهـرـ أـثـرـهـ فيـ سـلـوكـهـ وـفيـ مـبـادـيـءـ الـأـخـلـاقـ الـيـ عـرـضـهـاـ فـيـ كـاتـبـهـ :ـ «ـ نـقـدـ الـعـقـلـ العـلـىـ »ـ .ـ
ـ وـ يـنـقلـ بـورـوفـسـكيـ عـنـ كـنـتـ أـنـهـ سـعـمـ مـنـ مـرـارـآـ قـوـلـهـ :ـ «ـ لـمـ أـسـعـ أـبـداـ»ـ .ـ
ـ وـ لـأـمـرـةـ وـاحـدـةـ مـنـ وـالـدـيـ شـيـئـاـ غـيرـ مـهـذـبـ أـوـ غـيرـ لـائـقـ»ـ (صـ ٢٤ـ)ـ .ـ
ـ وـ كـانـتـ لـهـ أـخـوـاتـ ،ـ وـأـخـ وـاحـدـ كـانـ لـاـ يـزـالـ طـالـبـاـ فـيـ نفسـ الـجـامـعـةـ الـيـ
ـ يـدـرـسـ فـيـهاـ أـخـوـهـ الـأـكـبـرـ .ـ

ولما كان الدكتور شولتس مديرآ لمهد فريدرريك Kollegium Fridericianum ولما كان لهذا المعهد من شهرة في التعليم في تلك النواحي آنذاك ، فقد كان طبيعياً أن تلحظ أمه - وهي المتحمسة لمواعظ شولتس - بهذا المعهد . فدخلت كنـتـ فيـ سـنةـ ١٧٣٢ـ وـاسـتـمـرـ فـيـ هـيـ سـنةـ ١٧٤٠ـ ،ـ ثـمـ التـحـقـ بـجـامـعـةـ كـينـجـسـبرـجـ
ـ فـيـ ٢٩ـ سـبـتـمـبرـ ١٧٤٠ـ .ـ

في معهد فريدرريك هذا درسـ كـنـتـ أـلـاـ الـكـلاـسيـكـيـاتـ الـروـمـانـيـةـ لـدـىـ
ـ الأـسـتـاذـ هـيـدـنـرـيـشـ Heidenreichـ فـحـبـ إـلـيـهـ الـأـدـبـ الـلـاتـيـنيـ ،ـ وـرـاحـ كـنـتـ
ـ بـسـتـهـرـ الـكـثـيرـ مـنـ نـصـوـصـ الـشـعـرـيـةـ وـالـثـرـيـةـ ،ـ وـلـهـنـاـ ظـلـ بـذـكـ طـوـلـ حـيـاتـهـ

Cf. Ludovici : Geschichte der Wolfschen Philosophie.

(١)

قادرًأ على الاستشهاد بكثير من القطع اللاتينية الشعرية والثرية من ذاكرته . لكنه لم يظهر استعدادً للقوى الشديدة ، كما كانت الحال بين بعض زملائه في الدراسة .

كـ وفي الجامعة كان يحضر دروس مارتن كنوتزن – وله آنذاك مؤلفات مشهورة ، في الفلسفة والرياضيات ، وتعلق به كنت كبيراً . كما كان يحضر محاضرات تـسـكـه Cons. R. Teske أستاذ الفيزياء ، ومحاضرات الدكتور شولتس – السابـقـ الذـكـرـ – في علم أصول الدين Dogmatik .

كـ ولما تخرج كنت في الجامعة ، اضطرته ظروفه المالية إلى أن يعمل معلماً خصوصياً في بعض البيوت . فبدأ بيت واعظ ، وتلا ذلك أن صار معلماً خصوصياً لشاب من أسرة هولزن على أرنسدورف von Hülsen auf Arnsdorf كـاـ تـولـىـ تـرـيـةـ كـوـنـتـ منـ أـسـرـةـ كـيـزـرـلـنـجـ Kaiserling . ومهمة التدريس الخصوصي لأبناء النساء سراها المهمة الأولى التي سيختارها أقطاب الفلسفة الألمانية بعد ذلك : فشته ، وهيجـلـ .

ولما كان يمارسها في ضياع وقصور هؤلاء النساء – وهي في الأرياف – فقد أفاد ذلك كنت في توفير جو التأمل الساجي في إطار الطبيعة الفسيحة ، وملاحظة ظواهرها .

كـ ولما أشرف كنت على الثلاثين ، قرر أن يتفرغ للدراسة الجامعية العالية ، فحضر للماجستير Magisterwürde ، وحصل عليها في ۱۲ يونيو ۱۷۵۵ ويدرك بوروفسكي (ص ۳۲) وكان حاضراً الامتحان ، جلسة المناقشة ، وما اجتمع في القاعة من عدد حافل من البارزين والعلماء ، واستمع إليه هؤلاء بحرص بالغ وهو يلقي خطبته اللاتينية التي ألقاها بعد الامتحان ؛ وكانت تدور حول مهمة الفلسفة البسيرة والعميقة . ثم نوقشت في ۲۷ سبتمبر من نفس العام – ۱۷۵۵ – وببدأ بعد ذلك محاضراته في المـنـطـقـ (۱) ، تـبعـاـ لـكتـابـ ماـيـرـ

(۱) كان خروضاً على الألسنة في الجلسات الألمانية أن يلقوا محاضراتهم على أساس كتب موجزة

Meier ؛ – وفي الميتافيزيقا ، أولاًً تبعاً لكتاب باوميستر Baumeister ، ثم تبعاً لكتاب أصعب وأعمق من تأليف بومجارتن Baumgarten ؛ – وفي الفيزياء ، تبعاً لكتاب إبرهارد Eberhard ؛ – وفي الرياضيات ، تبعاً لكتاب فولف Wolf . وكانت قاعة محاضراته تغض دائماً بفيضٍ من الطلاب .

ولى جانب ذلك كان يلقي محاضرات في القانون الطبيعي ، وعلم الأخلاق ، واللاهوت الطبيعي ، ثم بعد ذلك في علم الإنسان والجغرافيا الطبيعية .

ورغم نجاحه المائل في التدريس ، فقد بقي خمس عشرة سنة مدرساً Magister ، رغم محاولات عديدة ليكون أستاداً : وبعد وفاة أستاده كونتسن في أبريل ١٧٥٦ حاول أن يظفر بمنصبه أستاداً مساعدًا للفلسفة ، فلم ينجح في ذلك . وفي ديسمبر ١٧٥٨ توفي أستاذ المنطق والفلسفة ، وأراد شولتس - المذكور مراراً من قبل - أن يتولى كثت هذا المنصب فاستدعاه إلى غرفته وجابه بالسؤال : « هل تخاف الله حقاً في قلبك ؟ » Fürchten Sie auch Gott von Herzen ؟ ووعده بمساعدته على الحصول على هذا

معينة Kompendien أنها غيرهم ، بدلاً من أن يملوا محاضرات من عندهم على الطلاب . وحتى الوزير الحر النزعة زولتس أكد هذا الأمر في منشور أرسله في سنة ١٧٧٨ إلى أستاذة كلية الآداب في جامعة كينجسبرج ، فقال : « إن أسوأ موجز Kompendium هو قطعاً أحسن من عدم وجود موجز ، وفي وسع الأستانة ، إذا كانوا ذوي علم واسع ، أن يصححوا مؤلفي (هذه الموجزات) بالقدر الذي يستطيعون ، أما المحاضرة بالإملاء فيجب إنفاذاًها قطعاً » . والموجزات التي اعتمدها كانت أساساً لإنقاء محاضراته هي :

Meier : Vernunftlehre

(أ) في المنطق

Achenwall : Jus naturale

(ب) في القانون الطبيعي

Baumgarten (1714 - 62) :

(ج) في الميتافيزيقا والأخلاق

a) Metaphysica. Halle 1739 (7e éd. : 1779)

b) Ethika Philosophica, Halle, 1740.

وماير Meier كان شديد الحماسة لفلسفة فولف Wolff . وله كتاب عن حياة بومجارتن Baumgarten's Leben, 1763.

الكريسي ، وطلب منه التقدم للحصول عليه . لكن الدكتور بوك Buck هو الذي ظفر به ، لأن كنت - على حسب رأي بوروفسكي (ص ٣٦) لم يكن له من يرعاه من أصحاب السلطان ، ولم يتصل بأولياء الأمر في برلين ، ولم يُهدّـ كتبه لواحد من هؤلاء ، ورأى أن الطرق المتווية لا تليق به ؛ « ولهذا بقي هادئاً في مكانه يواصل لقاء محاضراته وتأليف كتبه » (ص ٣٦) . وخلا منصب أستاذ فن الشعر في سنة ١٧٦٤ بوفاة الأستاذ بوك Buck ، ولكن كنت رأي أن ذلك ليس من اختصاصه ، رغم إغراء البعض له بالمساعدة على الظفر به ؛ غير أنه قبلَـ أن يتولى منصب ملاحظ ثان في المكتبة الملكية ، في فبراير ١٧٦٦ ، وتناول مرتبًا ثابتاً - وإن كان ضئيلاً - في ذلك ؛ لكنه ما لبث أن استقال من هذا العمل في سنة ١٧٧٢ لأنه كان يشتت عليه ذهنه وتأملاته ، كما نقل عليه التعامل مع المرتددين على المكتبة ، لعدم توافق الرغبة في العلم لديهم .

وفي سنة ١٧٧٠ خلا كرسي الرياضيات ، فعيّن فيه الدكتور بوك Buck الذي كان مدرساً للمنطق والمتافيزيقا ؛ وتولى كنت كرسي المنطق والمتافيزيقا بدلاً منه ، وذلك في ٣١ مارس سنة ١٧٧٠ .

✓ وفي سنة ١٧٨٠ أصبح كنت عضواً في مجلس الشيوخ الأكاديمي -

Der akademische senat

✓ وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضواً في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين ، وقد سبق لها أن نوحت بكتابه : « رسالة في البيئة في العلوم المتافيزيقة » ومنحته الحائزة الثانية das Accessit في سنة ١٧٦٣ .

وهكذا أصبح كنت أستاذاً في جامعة بلده كينجسبروج ابتداء من ٣١ مارس ١٧٧٠ . وبسبب ذلك ، ولتعلقه الشديد جداً بيده ، رفض سائر الدعوات ليكون أستاذاً في جامعات أخرى ، هي : بيتنا ، أرلنجن ، متو ، Mitau ، وهلمه Halle التي دعته عدة مرات . يقول في ذلك بوروفسكي : « لقد أحب وطنه وتعلق به كل التعلق ؛ ورأى أنه كي يفيد ويعلم الأفضل

بكاباته ، فإنه يستطيع أن يفعل ذلك ها هنا كما في أي مكان آخر ، ولما كان نود أن يكون بيتنا ، فقد ود هو أيضاً أن يظل معنا » (ص ٣٨) .

وكانت عمادة كلية الآداب بالتناوب ، فكان يتولاها حين يأتي دوره .

وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٧٨٦ صار مديرآ للجامعة ، وهو منصب ألقى عليه أبناء كبيرة وسبب في تشتت عمله العلمي ، وأغرقه في إجراءات صغيرة . ولكنه مع ذلك قام بأعبائه بمهابة وأنني عليه كل أولئك الذين سعوا إليه في أمور الجامعة .

وكانت مدة المدير عامين ، فتولى هذا المنصب لفترة ثانية في سنة ١٧٨٨ .

وارتفع بذلك راتبه حتى صار مجموع ما يتتقاضاه في العام ٧٢٠ تالر في المتوسط .

لكن حين جاء دوره ليكون مديرآ مرة ثالثة في سنة ١٧٩٦ رفض توليتها وكتب إلى المدير الزنر Elsner في ١٧٩٦/٢/٢٦ يقول : « إن ضعفي بسبب شيخوختي يضطرني إلى أن أعلن عجزي عن القيام بهذه المهمة » .

أما منصب عمادة كلية الآداب فقد تولاه كلما أتى الدور عليه : فتولاه لأول مرة كما قلنا في صيف سنة ١٧٧٦ ، وتولاه بعد ذلك أربع مرات حتى صيف سنة ١٧٩١ ، فكانت جملة مرات توليه العمادة خمس مرات .

وطوال هذا كله ظل كنت أستاذآ للمنطق والمتافيزيقا حتى ٢٣ يوليو سنة ١٧٩٦ حين ألقى آخر محاضرة له ، وكانت في المنطق .

وفي ١٤ يوليو ١٧٩٧ أقام الطلاب احتفالاً بمناسبة تركه التدريس ، فالثأم منهم موكب كبير ، مصحوب بفرقة موسيقية ، وسار الموكب حتى متزل كنت وقدموا إليه قصيدة من ستة مقاطع ينتونه فيها بأنه « أكبر عقل على الأرض » وأنه تفوق كثيرآ على أفلاطون ونيوتن . ومن بين ما ورد فيها :

« أمضيت أكثر من ثمانية عشر ألف يوم
 أستاذًا حافلاً بالمجدد
 ورغم ذلك فإن عقلك يتطلع
 — حافلاً بالشباب — في قداسة الحقيقة العليا
 ويضيئ أشد الأمور ظلاماً بوضوح ساطع
 رغم تداعي غشائه المزيل » .

لكن كنت — رغم توقفه عن إلقاء المحاضرات وتخليه طوعاً عن منصب العميد والمدير — لم يشاً أن يحال إلى التقاعد ، كما حاول خصوصه أن يفعلوا به في سنة ١٧٩٧/٩٨ . ولما كان كنت لم يعد يحضر جلسات مجلس الجامعة منذ ١٧٩٥ ، فقد انتهز أحد أساتذة كلية الحقوق وهو هولتسهاور Holtzhauer ، وكان أميناً للجامعة Universitätskanzler ، انتهز فرصةً أن كان متسرّج Metzger مديرًا للجامعة ، وكان خصماً لدوداً لكنت — فطلب أن يشغل عضوية كنت في المجلس شخص مساعد Adjunto . فاحتاج كنت على ذلك قاتلاً : « إن اقتراح هولتسهاور غير صحيح في معلوماته ، ومتناقض في خطته ، ومهين في ادعائه » . ورفضت الوزارة البروسية هذا الاقتراح الخسيس في نواباه ، الضار بالمصلحة الجامعية ، وقالت في ردتها إن كنت قد خدم الجامعة عدة سنوات وأضفى عليها من المجد وأسدى لها من الخدمات ، ما ينبغي معه أن يبقى في خدمة الجامعة طالما سمح له قواه بذلك ، وطالما لم يطلب هو نفسه إنهاء خدمته . وكانت هذه صفة عادلة لمدير الجامعة وأستاذ الحقوق ، وحسنة جليلة تذكر للوزارة البروسية بالتقدير . وماذا يذكر التاريخ لتسرّج هذا وصنعيته هولتسهاور غير الخزي والعار ! وهكذا دائماً أمر المقرباء والحاصلين حينما يتطاولون على أعلام الفكر الإنساني !

// وفقط في ١٤ نوفمبر ١٨٠١ قدم كنت طلب استعفافه من مجلس الجامعة ، وذلك في رسالة كتبها إلى مدير الجامعة وأمينها ومجلسها ، ووفق على طلبه في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٠١ . وكانت هذه الرسالة غير رسالة رسمية كتبها كنت .

مؤلفاته

ذكر له بورو فسكي (ص ٤٤ - ٧٨) المؤلفات التالية :

— في سنة ١٧٤٦ .

Gedanken von der wahren schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andre Mathematiker in dieser Streitsache bedienet haben; nebst einigen vorhergehender Betrachtungen, welche die Kräfte der Körper überhaupt betreffen.

(Königsberg bei Dorn gadruckt. 240 S. in gr. Oktavo), mit 2 Kupfertafeln.

« أفكار عن تقدير القوى الحية وتقديم البراهين التي استخدمها السيد فون ليتس ورياضيون آخرون في هذه المشكلة ؛ تسبقها تأملات تتعلق بقوى الأجسام عامة » .

٣٢ — في سنة ١٧٥٤ :

Untersuchung der Frage, welche von der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise füi das jetzlaufende Jahr aufgegeben worden.

(in Frag und Anzeigungs — Nachrichten 1754, num. 23, 24)

« بحث في السؤال الذي وضعته الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين لـ نـيل جـائزـة عن السنة الـخارـية » .

وكان السؤال هو : « هل الأرض في دورانها حول محورها ، مما ينجم عنه توالي الليل والنهار ، قد عانت تغيراً منذ زمان نشأتها — وماذا عسى أن تكون أسباب ذلك ، وإلى أي شيء يستند في بيان هذه الأسباب ؟ » .

٣ - في سنة ١٧٥٤ أيضاً :

Die Frage : Ob die Erde veraltet? Physikalisch erwogen.
(in Intelligenzblättern. 1754, num. 32 - 37).

« السؤال : هل الأرض تشيخ؟ بحث فزيائي » .

٤ - في سنة ١٧٥٥ :

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtoneschen Grundsätzen abgehandelt.

(Königsberg, bei Petersen. 200 S. in Oktavo).

« التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها ، أو بحث في تركيب بناء العالم كله وأصله الميكانيكي ، وفقاً لمبادئ نيوتن » .

٥ - سنة ١٧٥٥ أيضاً :

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.
(Königsberg, bei Hartung gedruckt. 40 Seiten in Quarto).

« إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » .

وقد ناقش هذه الرسالة في ٢٧ سبتمبر ١٧٥٥ .

٦ - في سنة ١٧٥٦ :

Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des Jahr 1755 einen grossen Teil der Erde erschüttert hat.

(Königsberg, verlegt bei Hartung. 40 S. in Quarto).

« تاريخ ووصف طبيعي للأحداث العجيبة لزلزال الأرض الذي وقع عند

نهاية سنة ١٧٥٥ » .

٧ - سنة ١٧٥٦ أيضاً :

Fortgesetzte Betrachtungen der seit einiger Zeit Wahrgenommenen Erderschütterungen, in das hiesige Publikum (durch die Intelligenz - Blätter Jahrgang 1756. Num. 15 und 16.) zu geben.

« مواصلة التأملات في اهتزازات الأرض المدركة منذ بعض الوقت ،

مقدمة إلى الجمهور هنا (خلال « صحائف الفكر » ، سنة ١٧٥٦ ، عدد ١٥ ، ١٦) .

٨ - سنة ١٧٥٦ أيضاً :

Monadologia physica seu Metaphysicae cum Geometria junctae usus in philosophia naturali; specimen primum.

(Königsberg, gedruckt bei Hartung, 16 S. in Quarto).

« المونادولوجيا الفيزيائية أو استخدام الميتافيزيقا مع الفلسفة

الطبيعية : النموذج الأول » .

غير أنه لم يصدر نموذجاً ثانياً .

٩ - في سنة ١٧٥٦ أيضاً :

Ammekungen zur Erläuterung der Theorie der Winde; ein Programm zur Ankündigung seiner Vorlesungen.

(Königsberg bei Hartung, in Quarto).

« ملاحظات لتفسير نظرية الرياح ؛ برنامج إعلان عن محاضراته » .

١٠ - في سنة ١٧٥٧ :

Entwurf und Ankündigung eines Kollegi der physichen Geographie, nebst einer angehängten Betrachtung : Ob die Westwinde in unsren Gegenden darum feucht sein, weil sie über ein grosses Meer streichen ?

(Königsberg, bei Driest gedruckt, 8 S. in Quarto).

« مشروع واعلان عن محاضرات في الجغرافيا الطبيعية ، مع تأمل ملحق

حول : هل الرياح الغربية رطبة في مناطقنا لأنها تند على بحر كبير ؟ » .

١١ - في سنة ١٧٥٨ :

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft; eine Ankündigung der Vorlesungen.

(Königsberg bei Driest, 8 S. in Quarto).

« تصور جديد للحركة والسكن والنتائج المرتبة عليه في الأسس الأولى

« لعلم الطبيعة ». اعلان عن المحاضرات » .

١٢ - في سنة ١٧٥٩ :

Betrachtungen über den Optimismus, womit zugleich die vorlesungen angezeigt werden.

(Königsberg, bei Driest gedruckt; 1 Bogen in Quarto).

«تأملات في الترعة إلى التفاؤل ، واعلان عن المحاضرات» .

فيه يعرض كنت رأيه في كتاب بعنوان de mundo non optimo

(ليس العالم أحسن ما في الإمكان) تأليف M. Weymann .

١٣ - في سنة ١٧٦٠ :

Gedanken bei dem frühzeitigen Absterben des Herrn Joh. Friedrich von Funk, in einem Sendschreiben an dessen Mutter.

(Königsberg, bei Driest gedruckt, 1 Quartbogen).

«خواطر حول الموت المبكر للسيد يوهان فريدرش فون فونك ، في رسالة إلى أمه» .

١٤ - في سنة ١٧٦٢ :

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.

(Königsberg, bei Kantern verlegt, 35 S. in Oktavo).

«بيان ما في أشكال القياس الأربع من خللها» .

١٥ - في سنة ١٧٦٣ :

Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen.

(Königsberg, in Kanterschen Verlag, 72 Oktavseiten).

«محاولة لإدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة الدينية» .

١٦ - في سنة ١٧٦٣ أيضاً :

Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

(Königsberg, bei Kantern, 205 S. in Oktavo).

«البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» .

١٧ - في سنة ١٧٦٤ :

Raisonnement über einen Abentheurer Jan Pawlikowicz Idomozyskich Komarnicki.

(in : königsb. gelehrten und polit. Zeitungen. Jahrgang 1764. Num. 3).

« خواطر عن المغامر : يان پفليكوفتش ايدو موزيرسكيش كبرنسكي » .

خواطر عن موسس نصف مجنون جمع حوله حشدًا من الناس كانوا يحيطون به في موكب أينما سار في كينجسبرج وما حولها ، وكان دائمًا يستشهد بعبارات من الكتاب المقدس ، خصوصاً من أسفار الأنبياء . وقد أعاد بوروفסקי نشر هذه الرسالة في الملحق الأول من ملاحق كتاب المذكور (ص ٢٠٦ - ٢١٠) .

١٨ - في سنة ١٧٦٤ أيضاً :

Versuch über die Krankheiten des Kopfs.

in gel. und polit. Zeit. Jahrgang 1764. Num. 4 - 8).

« بحث في أمراض الرأس » .

١٩ - في سنة ١٧٦٤ أيضاً :

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

(Königsberg, bei Kantern. 110 Octavseiten. Zweite Aufl. Riga, bei Hartknoch. 1791. Octav).

« تأملات في الشعور بالجميل والخليل » .

٢٠ - في سنة ١٧٦٤ أيضاً :

Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, welche bei der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1763 das Accessit erhalten hat.

(طبعت ملحقة بكتاب جائزة متنلزون ، الذي طبع في برلين سنة ١٧٦٤)

« مقالة في البيئة في العلوم الميتافيزيقية ، نالت القرب Accessit ^(١) من الجائزة » .

(١) أي اقتربت من الجائزة ولم تلها ، والذي نالها هو متنلزون .

٢١ - في سنة ١٧٦٥ :

Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen in Winterhalbenjahrre 1765 - 1766.

(Königsberg, bei Kantern. 1 Oktavbogen).

« إعلان عن تنظيم محاضرات الفصل الشتوي الدراسي لعام ١٧٦٥ - ١٧٦٦) ، وفي هذا الإعلان يتحدث كنط عن آرائه في التعليم الجامعي والتعليم العام .

٢٢ - في سنة ١٧٦٦ :

Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.
(Königsberg, bei Kantern. 128 Oktavseiten, neue Aufl. in Riga).

« أحالم رأني أشباح مفسرة بأحلام الميتافيزيقا » . اسْتَرْعَى انتباه كنط ما شاع بين الناس آنذاك من أن سوينيترج كان يتحدث الأشباح والأرواح . وفي هذا الكتاب يدلي كنط برأيه في هذا الموضوع ، ويتهز هذه المناسبة لتحديد مهمة الميتافيزيقا ، فيقرر أنها علم حدود العقل الانساني .

٢٣ - في سنة ١٧٦٨ :

Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum.
(in Intelligenz Blättern, Jahrgang 1768. Num. 6 - 8).

« في السبب الأول للفصل بين المناطق في المكان » .

٢٤ - في سنة ١٧٧٠ :

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et Principiis.

(Königsberg, bei Hartung, 38 S. in Quarto).

« في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعمول » .

٢٥ - في سنة ١٧٧٥ :

Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung seiner Vorlesungen im Sommerhalbenjahrre.

(Königsberg, bei Hartung, 12 Quartseiten).

« في مختلف أجناس الناس ، إعلان عن محاضرات الفصل الدراسي الصيفي » .

٢٦ - في سنة ١٧٨١ :

Briefwechsel mit Lambert. Abgedruckt in dem von — Bernoulli herausgegebenen Briefwechsel Lamberts mit deutschen Gelehrten. (Band I. S. 333 - 368).

٢٧ - في سنة ١٧٨١ أيضاً :

Critik der reinen Vernunft.

(Riga, bei Hartknoch, in gr. Okt. 2 Alph. 9 Bogen, dann die zweite hin und wieder verbesserte, mit einer neuen Vorrede versehene Auflage, 1787; die dritte, die ein unveränderter abdruck der zweiten ist, 1790).

« نقد العقل المضط » .

٢٨ - في سنة ١٧٨٣ :

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

(Riga, bei Hartknoch, gr. Oktav).

« مقدمة إلى أي ميتافيزيقاً مقبلة يمكن أن تجلّى علمًا » .

٢٩ - في سنة ١٧٨٤ :

Betrachtungen über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urteilen.

(in Berlinische Monatsschrift, November 1784).

« تأملات في أساس القوى والمناهج التي يستطيع العقل استخدامها » .

٣٠ - في سنة ١٧٨٤ أيضاً :

Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in Weltburgérlicher Absicht.

(in Berlinische Montasschrift, November 1784).

« أفكار في التاريخ العام بالمعنى العالمي » .

٣١ - في سنة ١٧٨٤ أيضاً :

Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?

(in Berlinische Montasschrift, December 1784).

« جواب عن السؤال التالي : ما معنى نزعة التثوير ؟ » .

٣٢ - في سنة ١٨٨٥ :

Ueber die Vulkane im Monde.
(in Berlinische Mont., März 1885).

« البراكين في القمر » .

٣٣ - في سنة ١٨٨٥ أيضاً :

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.
(ibidem, May 1885).

« في تزوير الكتب » .

أي في إعادة طبع الكتب عن طريق غير قانوني .

٣٤ - في سنة ١٧٨٥ أيضاً :

Die Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrace.
(Riga, bei Hartknoch, gr. Okt.)

« تحديد معنى الجنس البشري » .

٣٥ - في سنة ١٧٨٥ أيضاً :

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
(Riga, bei Hartknoch, gr. Okt.)

« تأسيس ميتافيزيقا الآين » .

٣٦ - في سنة ١٧٨٦ :

Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte.
(in Berlinische Monatsschrift, Januar 1786).

« البداية المفترضة لتاريخ الإنسانية » .

٣٧ - في سنة ١٧٨٦ أيضاً :

Was heisst im Denken sich orientieren ?
(ibidem, Oktober 1786).

« ما معنى التوجة في التفكير ? » .

٤٨ - في سنة ١٧٨٦ أيضاً:

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. (Riga, bei Hartknoch, gr. Oktav. Zweite Aufl. 1789).

«الأسن الأولى الميتافيزيقية للعلم».

٣٩ - فی سنة ١٧٨٧ :

Critik der Praktischen Vernunft.
(Riga, bei Hartkonch. gr. Okt.)

٤٣٦ نقد العقل العملي

٤٠ - في سنة ١٧٨٧ أضأ :

Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien.
(in **Deutsche Merkur**, Jan. u. Febr. 1787).

^٤ في استخدام المبادئ الغائية .

٤١ - فِي سَنَة ١٧٩٠ :

Critik der Urtheilskraft.
(Berlin und Libau, bei Lagarde u. Friedrich, in gr. Okt.)

١. نقد ملائكة الحكم .

٤٢ - في سنة ١٧٩٠ أيضاً:

Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlieblich gemacht werden soll.

(Königsberg, bei Nicolovius, gr. Okt.)

« حول اكتشاف مفاده أن كل نقد جديد للعقل المحس ينبع بالضرورة أن يتم بواسطة نقد أقدم ».

رسالة كتبها ضد إبرهارد Eberhard الذي ظن أن ليتس قد شق نفس الطريق الذي ادعى كنت أنه أول من شقه ، ومن هنا راح يورد حشدًا من الآراء السابقة على ظهور «نقد العقل» لكنت ، زاعمًا أنها قامت بما أراد هذا الأخير القيام به .

٤٣ - في سنة ١٧٩٠ أيضاً :

Ueber die jetzt überhand nehmende Schwärzmerei und die Mittel, diesem Uebel abzuhelfen.

(in der Schrift : *Cagliostro*, inserirt).

« التهاویل المترایدة جداً الآن ، والوسائل لدرء هذا الداء » .

٤٤ - في سنة ١٧٩١ :

Authentischer Auszug aus Kant's allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels, (beigefügt den vom Pf. Sommer übersetzten Herschelschen Abhandlungen über den Bandes Himmels.

(Königsberg, bei Nicolovius, gr. Okt.)

« ملخص صحيح متربع من كتاب كتب : « التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها » .

كلف كتب M. جريشين M. Gensichen عمل هذا الملخص ، وأضاف إليه كتب نفسه بعض التصحيحات .

٤٥ - في سنة ١٧٩١ أيضاً :

Ueber die Möglichkeit einer Theodicee oder über das Missglücken aller bisherigen Philosophischen Versuche hierin.

(*Berlinische Monatschrift*, September, 1791).

« في إمكان العناية الإلهية Theodicee أو في إنفاق كل المحاولات الفلسفية الخاصة بهذا الموضوع » ^(١).

٤٦ - في سنة ١٧٩٢ :

Vom radikalnen Bösen.

(ibidem, April, 1792).

« في الشر الأصلي » .

وفي ١٤ يونيو ١٧٩٢ صدر قرار من الرقىب بعدم استمرار هذه المقالة .

(١) إلى هنا انتهى ما ذكره بوروفسكي .

٤٧ - في سنة ١٧٩٣ :

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
2. Aufl. 1794.

« الدين في حدود العقل فقط » .

٤٨ - في سنة ١٧٩٣ أيضاً :

Ueber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein,
stimmt aber nicht für die Praxis.

(in Berl. Monats., September 1793).

٤٩ - في سنة ١٧٩٤ :

Etwas vom Einfluss des Mondes auf die Witterung.
(ibidem, Mai 1794).

« شيء عن تأثير القمر في الجو (الطقس) » .

٥٠ - سنة ١٧٩٤ أيضاً :

Das Ende aller Dinge.
(Berl. Mont.)

« نهاية كل الأشياء » .

٥١ - يونيو سنة ١٧٩٤ إلى مارس ١٧٩٥ .

رسائل متبدلة بيته وبين شلر Schiller .

٥٢ - في سنة ١٧٩٥ :

Zum ewigen Frieden.
(1. Aufl. 1795; 2. Aufl. 1796)

« نحو السلام الدائم » .

٥٣ - في سنة ١٧٩٦ :

Von einem neuerdings eroberten vornehmen Ton in der Philosophie
(in Berl. Mon., Mai 1796).

« عن نغمة ارتفعت حديثاً في الفلسفة » .

٥٤ - في سنة ١٧٩٦ أيضاً :

Ausgleichung eines auf Missverständ beruhenden mathematischen Streits.

(in Berl. Mon., Oktober 1796).

«تسوية نزاع رياضي قائم على سوء فهم» .

٥٥ - في سنة ١٧٩٧ :

Metaphysische Anfaugsgründe der Rechtslehre.

«الأسس الأولية الميتافيزيقية لنظرية القانون» .

٥٦ - في سنة ١٧٩٧ أيضاً :

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.

«إعلان عن قرب الانتهاء من رسالة في السلام الدائم في الفلسفة» .

٥٧ - في سنة ١٧٩٧ أيضاً :

Metaphysische Anfaugsgründe der Tugendlehre.

«الأسس الأولية الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة» .

٥٨ - في سنة ١٧٩٧ أيضاً :

Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen.

(in Berl. Blätter, juli, 1797).

«في الحق المزعوم للذنب لدعاوى من حب الإنسانية» .

٥٩ - في سنة ١٧٩٨ :

Der Streit der Fakultäten.

«التنازع بين الكليات الجامعية» .

٦٠ - في سنة ١٧٩٨ أيضاً :

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

«علم الإنسان من الناحية العملية» .

٦٠ - في سنة ١٧٩٨ أيضاً :

Ueber die Buchmacherei (Zwei Briefe an F. Nicolai).

«في صنع الكتب» (رسالتان إلى ف. نيكولاي).

٦١ - في سنة ١٨٠٠ :

Logik, herausgeg. von Jäsche.

محاضرات كانت في «المنطق»، نشرها يشه.

٦٢ - في سنة ١٨٠٢ :

Physische Geographie, herausg. von Rink.

محاضرات كانت في «الجغرافيا الطبيعية»، نشرها رينك.

٦٣ - في سنة ١٨٠٣ :

Pädagogik, herausg. von Rink.

محاضرات كانت في «التربيه»، نشرها رينك.

٦٤ - في سنة ١٨٠٤ :

Kants Preisschrift : Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf (geschrieben 1790), herausg. von Rink.

«حول تقدم الميتافيزيقا من عهد ليتنس وفولف» كتبه كانت سنة ١٧٩٠

وحصل به على جائزة ونشرة رينك.

أخرىات حياته ووفاته

لكن كنت ، وقد قارب الثمانين ، أخذ يشعر بوطأة الشيخوخة . فهو يقول في آخر رسالة باقية لنا ، وقد كتبها إلى خطيب بنت أخيه ، القيس كارل كرستوف شون Schoen ، بتاريخ ٢٨ أبريل ١٨٠٢ : « قوافي تناقض يوماً بعد يوم ، وعضلاتي تترنح ، ورغم أنني لم أمرض مرضًا حقيقياً أبداً ، ولا أخشى بعد أي مرض ، فقد بقيت داخل بيتي منذ عامين ، وإنني لأواجه كل تغير يطرأ عليّ بشجاعة » .

صحيح أنه يبالغ حين يقول : « منذ عامين » لأنه في يوليو ١٨٠٢ قام برحلاة إلى بيت صيفي على مسافة نصف ساعة من مدينة كينجسبرج يملكه فازينسكي ، وكانت هذه الرحلة بصحة هذا الأخير والأستاذ هاسه Hasse ، وشعر فيها كرت بأنه استرد شبابه ، واستمتع بالرحلاة وبأنه قد شاهد من جديد أبراج المدينة وأبنيتها العامة ، وشرب فنجان قهوة وبعض فناجين من الشاي الخفيف ودخن نصف غليون من الطباق . ونام الليلة التالية نوماً أفضل .

وب قبل دخول الشتاء خرج من بيته عدة مرات . لكنه في شتاء ١٨٠٣ راح يشعر باللام في المعدة ، وفي أواخر الشتاء ضايقته الأحلام الثقيلة المزعجة . وشهيته للطعام ، وكانت قوية في الغداء ، بدأت تضعف . وشعر بتعب الحياة ، راح يتضرر عمياء الربيع بصير نافذ ، وعودة حشرة عشب كانت تغلي عند وفاذه . ولما لم تظهر هذه الحشرة في ذلك الربيع - ربيع سنة ١٨٠٣ - صاح غاضباً : « لم يأتي طائر الصغير ! » وكأنه خشي ألا يحيا ربيعاً آخر .

وفي ٢٢ أبريل سنة ١٨٠٣ احتفل بعيد ميلاده الأخير - أعني التاسع والسبعين - في جماعة ضمت أصدقاء مائته . وفي الصيف زادت آلام معدته ، ولم يخرج من منزله إلا لترهات قصيرة قليلة إلى بيت فازينسكي الصيفي وإلى حدائقه هاسه .

ويروي لنا تلميذه ر. ب. يخمن R.B. Jachmann الذي زاره لآخر مرة

في أول أغسطس سنة ١٨٠٣ أنه شاهد عجوزاً محنى القامة ، فعائقه يخمن وقبله ، ولكن كنت لم يتعرفه فوراً ، وكان قد غاب عنه منذ مدة طويلة . ولما حادثه وجده لا يكاد يتم بعض الجمل القصيرة ، وكانت أخته تجلس وراء كرسية تكمل بعض هذه الجمل ، فيقوم كنت بعد ذلك باتمامها .

وريهولد برنهرد يخمن Jachmann هو المصدر الثاني الحقيقي لمعرفتنا بذلك ، وخير مصادر حياته عن فترة الثمانينات من حياة كنت (١٧٨٠ - ١٧٩٠) : وقد كان تلميذاً له وسكرتيراً . وله كتاب بعنوان: «أمانوبل كنت موصوفاً في رسائل إلى صديق »^(١) .

أما المصدر الثالث فهو: «أمانوبل كنت في سنوات حياته الأخيرة » ، تأليف فازينسكي^(٢) . وقد كان تلميضاً لكتبت في السبعينات (١٧٧٠ - ١٧٨٠) وصار يعتمد عليه في السنوات الأخيرة من عمره . وهو الذي طلب إلى أخت كنت Frau Barbara Theurin ، وكانت تصغر أنهاها بسبع سنوات ونصف فقط لكنها كانت مع ذلك قوية البناء - طلب إليها أن تقيل في بيت أخيها للعناية به ، وكانت هي أرملة منذ سنوات طويلة بعد زواج قصير مع أحد العمال ، وكانت تعيش - على نفقة كنت - في مستشفى سان جورج ، كما كانت تتلقى منه معاونة مالية .

وفي بداية آخر خريف عاشه (سنة ١٨٠٣) ضعف بصر عينه اليمنى ، بعد أن فقد بصر عينه البشري منذ عدة سنوات . وبعد أن كان يستطيع قراءة

Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund, von Reinhold Bernhard Jachmann. 220 Seiten. Königsberg, 1804, Verlag Friedrich Nicolovius. (١)

Immanuel Kant in seinen letzten Lebenjahren. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und seines häuslichen Lebens aus dem täglicher Umgang mit ihm, von E.A. Ch. Wasianski. 224 Seiten. Königsberg, Verlag Friedrich Nicolovius. 1804. (٢)

الحروف الصغيرة جداً بعينه اليمنى تلك قبل ذلك وبدون نظارة ، فإنه لم يعد يستطيع القراءة ولا الكتابة منذ بداية خريف سنة ١٨٠٣ .

وكما كتب فازينسكي (ص ١٥٩) : « لا يكاد كنت يستطيع أن يخطو خطوة ، حتى مع المساعدة والتوجيه ، ولا يكاد يستطيع الجلوس ، ولا الكلام بكلام مفهوم ، إلى حد أنه يخلي إلى المرء أنه لن يستمر في البقاء ، وأن هذا اليوم هو الأخير من عمره ... ومع ذلك كانت روحه العظيمة تكافح أحياناً بسالة » .

ولكنه في ٨ أكتوبر سنة ١٨٠٣ مرض مرضًا حقيقياً لأول مرة في حياته . فقد أصيب بنوبة قلبية نتيجة إفراط في الأكل من طعامه المحب وهو الجبن الإنجليزي . لكنه أفاق بعد ساعة من غيبوبته ، ولزم الفراش أربعة أيام فقط ، واستعاد الطعام على المائدة مع زائره المعتمد ^أن ، غير أنه لم يستعد صفاءه السابق .

لا ، لم تكن الأشهر الأخيرة من حياته غير موت بطيء طويل . فلم يعد يستطيع حتى كتابة اسمه في ديسمبر ١٨٠٣ ، وكان تلميذه المخلص فازينسكي يتناوله الطعام بالملعقة . وزداد ضعف حواسه ، ولم يعد يستطيع الطعام ، وسمعه الذي كان دائمًا قوياً بدأ يضعف ، وصوته لم يعد يسمع إلا من قريب جداً . وصار يصعب عليه التعبير عما يريد ، والفهم لما يسمع . وفي الأربعين الأخيرين من حياته أصبح لا يعرف من يحيطون به : أولاً أخته ، ثم فازينسكي ، وأخيراً خادمه .

وفي ٣ فبراير ١٨٠٤ صار في حكم المعلوم . في ذلك اليوم زاره طبيبه لازنر ، الأستاذ في كلية الطب ومدير الجامعة آنذاك . وحاول كنت بكلمات لم يفهمها غير فازينسكي ، أن يعبر لازنر عن شكره على زيارته إياه رغم مشاغله العديدة ، ولم ينشأ أن يجلس حتى جلس الطبيب ، وقال : « إن الشعور بالانسانية لم يتركني بعد » .

وظل التلميذ والصديق الشديد الوفاء فازينسكي معه حتى الليلة الأخيرة ،

ليلة ١٢/١١ فبراير ، يناديه خليطاً من الخمر والماء والسكر ليطفيء عطشه ، حتى
همس قائلاً : « هذا حسن » *Es ist gut* ، وكانت هذه آخر كلمات تفوته بها .

وفي صباح الثاني عشر من فبراير سنة ١٨٠٤ كاد النبض أن يتوقف ،
وأغلق عينيه في الساعة العاشرة ، وفي الحادية عشرة صباحاً لفظ نفسه الأخير .
وكان موته توقفاً للحياة ، لا فعلاً عنيفاً للطبيعة » كما وصفه فازينسكي (ص
٢١٧) .

وأعلنت الصحف عن وفاته في اليوم التالي (١٣/٢)، كما نشرت في ١٦
و ٢٠ فبراير إعلان وفاته بتواقيع منفذ وصيته ، تلميذه المخلف فازينسكي
هكذا : « في ١٢ فبراير في الساعة الحادية عشرة عند الظهر توفي السيد الأستاذ
أمانويل كنت ، عن عمر يبلغ التاسعة والسبعين وعشرة شهور ، دون مرض
سابق ، بل عن ضعف الشيخوخة . باسم أقاربه الحاضرين والغائبين يعلن عن
هذه الوفاة إلى أصدقائه الخ » .

وفي الأيام التالية بدأت الوفود – من علية القوم وصغارهم – تتوالى على
بيت كنت في شارع الأميرة ، ليودعوا هذا الفيلسوف العظيم ويلقوا على
جثمانه المسجي النزرة الأخيرة . وأخذ الأستاذ كنور Knorr قالاً لرأسه من
الجنس ، وفحص الأستاذ كلش Kelch جمجمته وفقاً لطريقة جل Gall .

وبقي جثمانه مسجى ١٦ يوماً . وتم دفنه في يوم ٢٨ فبراير ، في احتفال
مهيب .

لكن رفات كانت لم ينعم بالهدوء . فبعد أن دفن في « قبو الأستاذ » في
مقبرة الجامعة دون أية مراسم دينية ، في يوم ٢٨ فبراير ١٨٠٤ ، نقل رفاته
في سنة ١٨٠٩ إلى البناج الشرقي من « رواق كنت » Stoa Kantiana وهو
اسم القاعة الخاصة بالأستاذ والطلاب التي تحولت إليها مقبرة (قبو)
الأستاذ ؛ ووضع على قبره تمثال نصفي صنعه هاجمن Hagemann .

وفي القاعة الكبرى للجامعة وضع في سنة ١٨٤٢ تمثال من البرونز لكتن جالاساً ، وكان هدية من وزارة التعليم ، ومن صنع أحد تلاميذ راوخ ^(١) . ثم إن راوخ نفسه صنع لكتن تمثلاً يوضع في أحد الميادين في كينجسبرج ، وقام بصبته جلادنبك H. Gladenbeck . ولكن الشمال نصب في سنة ١٨٦٢ بعد وفاة صانعه راوخ في سنة ١٨٥٧ . وهذا التمثال من البرونز نصب في سنة ١٨٦٢ بالقرب من بيت كنست في كينجسبرج ، ثم نقل بعد ذلك في سنة ١٨٨٤ إلى ميدان الاستعراض Paradeplatz أمام جامعة كينجسبرج . ولما كانت قاعة كنست قد تداعت ، أنشئ ضريح بسيط عند طرفها الشرقي في سنة ١٨٨٠ ونقل إليه رفات كنست ، وذلك في ٢١ نوفمبر من نفس السنة . وعلى جدار من جدران هذا الضريح نقشت العبارة المشهورة المكتوبة في خاتمة « فقد العقد العلي » ، وهي :

« السماء المرصعة بالنجوم من فوق ،
والقانون الأخلاقي في باطن نفسي »

وفي سنة ١٩٢٤ ، بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد كنست ، أقيم ضريح جديد صممه فريديرش لارس Friedrich Lahrs . لكن في سنة ١٩٥٠ ، وبعد استيلاء روسيا على برودسيا الشرقية ، سرق ناوشوس كنست ، وكان قد ظل سليماً لم يصب بأذى ، من تحت أنقاض الضريح ، سرقه سراً فأعلنون مجھولون !

(١) Christian Daniel Rauch في ألمانيا في عصره ، جمع بين الشكل الكلاسيكي والصورة الشخصية المعاصرة . ومن أشهر أعماله : تمثال للرسام دورر ، وتمثال للأمراء البولنديين ، وتمثال لفريديرش ، وتمثال لماكس يوست .

يوم في حياة كنت

المثل صار يضرب بدقة كنت في تنظيم مواعيد عمله اليومي ، حتى قيل إن أهالي مدينة كينجسبرج كانوا يضبطون ساعاتهم على مواعيد مروره اليومي بهم . ومنذ خمس عشرة سنة أخذ صاحب فيلم « الملاك الأزرق » — من دقة مواعيد كانت سمات بطل فلمه السخيف الذي نال مع ذلك — أو بسبب ذلك ! — شهرة واسعة جداً .

منذ نهاية ١٧٨٣ سكن كنت في متزل في شارع الأميرة بالقرب من القصر العتيق ذي الحدائق الواسعة ، والأبراج والسجون . وعلى النحو التالي كان كنت يمضي يومه العتاد :

كان يستيقظ في الخامسة صباحاً — شتاء وصيفاً — بعد نوم يستغرق سبع ساعات . وكان على خادمه لامبه Lampe أن يوقظه في الخامسة إلا ربما تماماً ، وألا يتركه حتى يهب من فراشه .

وفي الخامسة تماماً يلبس كانت معطف النوم ، وعلى رأسه طاقية النوم ، ويذهب إلى مكتبه وهناك يشرب فنجانين من الشاي الخفيف ، ويدخن غليوناً واحداً من الطباق . وكان يحب القهوة ، لكنه كان يراها ضارة فلا يتناولها إلا نادراً ، كذلك تجنب شرب البيرة لنفس السبب .

ويستمر في تحضير محاضراته حتى السابعة ، وكان منذ سنة ١٧٨٩ يلقيها من السابعة إلى التاسعة أو من الثامنة إلى العاشرة في قاعة في متزله الخاص .

وبعد ذلك يعود فيليس معطف النوم وطاقة النوم والباندول ، وينذهب إلى مكتبه ليعمل في التأليف والقراءة حتى الساعة الثانية عشرة أو الواحدة إلا الرابع . وهذا ينهض فيليس ملابس الخروج ، وينذهب إلى الجماعة التي دعوه ، أو يتذكر من يدعوه من أصدقائه ، وهو في مكتبه ، فإذا جاءوا نهض الكل إلى قاعة الطعام .

وكان كنت يدعو عادةً من صديقين إلى خمسة أصدقاء حميمين لتناول الطعام معه ، يوجه إليهم الدعوة في الصباح . فيجتمع هؤلاء في الساعة الواحدة إلا ربعاً في مكتبه : وكان يكره أن يتأخر أحد المدعويين ، لأنه هو نفسه لم يأكل منذ ٢٤ ساعة . فكان يشعر حينئذ بجوع شديد . وبعد ذلك يأتي الخادم العجوز فيعلن أن « الحساء على المائدة ! » ، فيذهب الجميع إلى قاعة الطعام ، ويجلسون دون ترتيب . وكانت قائمة الطعام تشمل عادة ثلاثة أطباق : الأول حساء ولحم بقرى طريّ ، ثم طبق من أطباقه المفضلة (بازلاء غليظة ، كافيار ، سجق جيتجن ، الخ) والطبق الثالث كان لحوماً محمرة ، ويختتم بفاكهة الموسم أو أو محلوى خفيفة . وإلى جانب هذا زجاجتان من النبيذ الجيد .

وكان أثناء الطعام حريصاً على تجاذب أطراف الحديث اللطيف مع مدعويه ، يحدّثهم عما وصله من رسائل طريفة ، أو عن الجديد في عالم الفكر ، ويراعي ما يحذّب المدعون فيحادثت كلّاً فيما يشوقه . ويعنى الجنّو كلّه صراحة وحسنعاشرة . لكنه كان نادراً ما يتحدث في موضوعات الفلسفة ، حتى إنّ من لا يعرفه ، ويسمع الحديث لأول مرة ، لا يتعرف فيه المفكر العظيم والفيلسوف الكبير . إنما كان يطرق خصوصاً موضوعات في ميدان علم الشعوب والعلوم الطبيعية ، وكان خصوصاً يتحدث في السياسة والشئون السياسية ، وهنا كان ينطلق بمحاسة . وكان من الطبيعي أن يترك له المدعون المجال الأوسع للكلام . وإذا سمع اعتراضاً معقولاً من أحدهم أفضض في الحديث وازداد حماسة ، لكنه كان يتضايق من المناقضة العنيفة . وفي وقت الثورة الفرنسية كان كثير

الانشغال بها ، حتى كان في المحايل التي يطرقها دائمًا يعود إلى موضوعها ؛ وهو قد ظل حتى سنة ١٧٩٨ يغشى هذه المحايل . وقد ظل كانت سنوات طويلة يدافع عن مبادئه الثورة الفرنسية ضد الجميع ، حتى ضد أولئك الذين كانوا يتولون أعلى المناصب في الدولة ، وذلك في الوقت الذي كان من يمدحها ولو عابراً ، يسجل في « القائمة السوداء » ويتهم باليعقوبية (أي العطرف الثوري) . ولم يفزع أبداً من أن يتناول الكلام على موائد أنصار الثورة الفرنسية . ويزعم خصمه متسرج Metzger : « أن القوم كانوا يراغعون هذا الرجل الوافر التقدير إلى درجة منعهم من مؤاخذته على آرائه هذه » ^(١) .

كذلك كان كانت مولعاً بالاشتقاق ، وقد ذكر هاسه عدداً من الكلمات التي ابتكر لها كانت اشتقات طريفة ^(٢) .

وتعند اجتماعات المائدة هذه أحياناً حتى الساعة الرابعة بعد الظهر ، بل وأحياناً حتى السادسة مساء . وكما يقول فازينسكي (ص ٢٨) : إن كانت كان بعد تلك المأدبة التي يقيمها لدعويه « مسروراً منشرح الصدر ، راضي النفس والجسم ، وهو يغادر المائدة بعد مأدبة سقراطية » .

وكان مدعووه من مختلف الطبقات والثارات : تجاريًّا ، مثل ياكوفي Jacobi ومنفري Motherby وروفمن Ruffmann ، – أو موظفين كباراً مثل هيلبر Brahl ويرال Vigilantius Hippal

Aeusserungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen
Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste. Ohne Verlager und Druckort, 1804.

وربما كان هذا الكتاب من تأليف خصمه متسرج الطيب ومدير الجامدة السابق ، الذي لم يكن يكن له وداً .

J.G. Hasse : Merkwürdige Aeusserungen von einem seiner Tischgenossen, (٢)
S. 8-19. Königsberg, 1804.

هاجن Hagen والزرن Motherby jr. ومربي الابن Reusch ؟ - أو بعض زملائه في التعليم الجامعي ، خصوصاً أولئك الذين كانوا تلاميذه من قبل ، مثل كراوس Kraus ورينك Rink ، وبورشكه Pörschke وجترشن Gensichen ، ويختمن جاچمان Jachmann وأحياناً كان يدعوه الدارسين الشاب ليجعل جو المأدبة أوفى حياة . وبعض المسافرين العابرين الذين يزورونه كان كثيرون يدعوهم وحدهم .

• • •

ولم يكن يحب النوم بعد الغداء ، بل ينهض حين لا يكون ثم ضيوف ، على الأقل حتى سنة 1798 ، ليقوم بتزهه على الأقدام ، في كل وقت من أوقات السنة ، ومهما يكن الجو ، نزهة كانت تستغرق في العادة ساعة ، أو أكثر من ساعة إن كان الجو حسناً ، وكان مقصدته في التزهه إلى حصن فريدركسبورج Feste Friedrichsburg ، والطريق إليه . ويسمى مشى الفلسفة Philosophischer Gang أو سد الفلسفة Philosophedamm هو الذي كان يستخدمه كثيرون كما روى هو . هنا أثناء السير في هذا الطريق اثالت عليه الأفكار الرئيسية في السبعينات ، وهي التي أودعها في كتابه : « نقد العقل الحاضر » .

وفي السنوات الأولى كان عادة ما يصطحب معه في التزهه أحد التلاميذ أو الأصدقاء (خصوصاً Kraus) ، وبعد ذلك كان يقوم بهذه التزهه وحده إما لتركيز أفكاره ، أو ليتنفس بأ نفسه ، لا بفمه . وكانت مشيته بطيئة ، ورأسه مائلًا دائمًا نحو الأرض ومائلًا قليلاً إلى جانب ، وشعره المستعار مضطرب (١) . وكان أحياناً يجلس على مقعد يسجل في كراسة الخواطر الأساسية التي جالت بذهنه .

وبسب إزعاج المسؤولين ، اضطر إلى اتخاذ طريق آخر أقصر للترهه :
وهو الطريق إلى سد هولشتين Holsteinscher Damm .

وبعد عودته من نزهته كان يصرف بعض الشuron المترلية ، ويطالع في الصحف والمجلات السياسية والأدبية . وكان يتلهف على قراءة الصحف السياسية ابتداءً من سنة ١٧٨٩ وما بعدها ، فكان يقرأها أيضاً في فترة الصباح .

كما كان يقرأ كتباً في الرحلات وفي العلوم الطبيعية والصحجية ؛ أو يقوم بزيارات لعارفه .

وكان يقضي فترة الأصيل والشفق في التأمل فيما قرأ أو التفكير في محاضراته أو في المؤلفات التي ينوي كتابتها . وكان حريصاً على الوقوف عند المدفأة وإطلاق نظره خلال النافذة إلى برج الكنيسة في حي لينشت ؛ وتعود ذلك إلى حد أنه تضايق لما نمت أشجار الشوح في حديقة جاره حتى حجبت عنه المنظر ؛ وهذا شاء لطف جاره أن يقطع أعلى الشوح ليسمح لكتن بأن يستمر في نظراته !

و قبل النوم كان يغدو إلى غرفته ليفكر في أعمال اليوم التالي ؛ ويسجل بعض المخواطير على وريقات .

وفي العاشرة مساءً ، وفي السنوات الأخيرة من حياته في التاسعة أو قبلها كان يغدو إلى فراشه بانتظام .

لكن هذا الوصف ليوم في حياة كنت لا ينطبق إلاً على الفترة الأخيرة من حياته ، أعني الخمسة وعشرين عاماً الأخيرة ، أما قبل سنة ١٧٧٥ فلم تكن حياته بهذا الانتظام . إنما كان يلقي محاضراته وبعد ذلك يذهب إلى أحد المقاهي حيث يتناول فنجاناً من الشاي ، ويتحدث مع بعض الأصدقاء عن أحداث اليوم ، أو يلعب البلياردو . ثم يتناول طعامه في أحد المطاعم ، ابتناء معاشرة الناس وتوسيع نطاق معرفته بالناس .

أما النساء فكان يقضيه عادة إما في مطعم أو مدعواً عند بعض الأصدقاء والمعجبين ، وكانت بيوت الأغنياء تتنافس في دعوة هذا العبرى الفد ، الشائق الحديث . كذلك كان يغنى المسرح كثيراً ، ولا يعود إلى بيته إلاً عند منتصف الليل . لكنه رغم ذلك ظل يستيقظ مبكراً قبيل الخامسة صباحاً .

وحمله ذلك على التأنق في ملابسه ، حتى يبلو بالظاهر اللاتق في مثل هذه المحافل والمجتمعات . وكان يؤكّد أنه لا يليق بالمرء أن يكون بمعرض تام عن البداع Mode السادس في الأزياء . وعلى الإنسان أن يتخد نموذجه الطبيعية في اختيار ألوان ملابسه . وكان البدع آنذاك هو : المطفف والصديرى والسروال الذي يعتمد من الوسط حتى القدم متخدلاً شكل الفخذ والركبة ، مع حزام ذهبي ، وكانت الزرارير مختلفة بالذهب أو الحرير . وكان يلبس معطفاً مضاداً للمطر أزرق اللون ، يختتمي به من الرياح والأمطار وسوء الطقس ، مثل أي رجل عادي من الطبقة الوسطى . وعلى رأسه كان يلبس قبعة صغيرة مثلثة الشكل ، وشعرأً مستعاراً أشقر اللون مبيضاً بالذرور (البودرة) وله صنفية . أما رباط الرقبة فكان أسود . وقيمه العلوي كان ذا بنية و«مانشيت» وكان الصديرى والسروال من اللون الرمادي المخلوط بالأصفر . والجوارب كانت من الحرير ، ورمادية اللون ؛ وكان حذاؤه ذا ثقوب فضية يمر منها الرباط . وأحياناً كان يحمل خنجراً ، بينما كان ذلك بدعاً ، وعصاً من اليراع .

كنت أستاذًا

أصبحت أستاذًا — كما قلنا — في ٣١ مارس سنة ١٧٧٠ ، أستاذًا لكرسي المنطق وما بعد الطبيعة .

ومنذ ذلك التاريخ صار عدد محاضراته ١٤ محاضرة أسبوعياً ، وهو عدد ضخم بالنسبة إلى ما يجري اليوم في الجامعات الأوروبية والأمريكية . وكان يلقىها في الصباح من السابعة إلى التاسعة أو من الثامنة إلى العاشرة ، والقليل منها في أوقات أخرى . كذلك كان يخصص ساعة في الصباح من السابعة إلى الثامنة في يومي الأربعاء والسبت للمراجعة مع الطلاب .

وكانت محاضراته في البداية في المنطق وما بعد الطبيعة فقط . لكنه في الفصل الصيفي لسنة ١٧٧٤ ألقى لأول مرة محاضرات في اللاهوت الطبيعي ، وفي سنة ١٧٧٦/٧٧ ألقى محاضرات « عامة » في علم التربية .

ولدينا بيان عن عدد طلابه المسجلين ابتداء من صيف ١٧٧٥ ، ومنه يظهر أن عدد طلابه في الفترة ما بين ١٧٧٥ — ١٧٨٠ كان في ازدياد . وهكذا بعض الأرقام :

كان يحضر له في المنطق : في سنة ١٧٧٥ : ٤٥ طالباً
في سنة ١٧٧٦ : ٦٠ طالباً
في سنة ١٧٧٧ : ٥٠ طالباً
في سنة ١٧٧٨ : ٥٠ طالباً

في سنة ١٧٧٩ : ٧٠ طالباً

في سنة ١٧٨٠ : ١٠٠ طالب

وفي الميافيزيقا : في شتاء ١٧٧٥/٧٦ : ٣٠ طالباً

في شتاء ٧٨/٧٧ : ٦٠ طالباً

في شتاء ٧٩/٧٨ : ٦٠ طالباً

في شتاء ٨٠/٧٩ : ٧٠ طالباً

في شتاء ٨١/٨٠ : ٧٠ طالباً

وفي الجغرافيا الطبيعية : في سنة ١٧٧٥ : ٤٢ طالباً

في سنة ١٧٧٦ : ٢٤ طالباً

في سنة ١٧٧٧ : ٤٩ طالباً

في سنة ١٧٨٠ : ٥٤ طالباً

في سنة ١٧٨١ : ٧٦ طالباً

وفي علم الإنسان (أنثروبولوجيا) : في سنة ١٧٧٦/٧٥ : ٢٨

وفي السنوات التالية على التوالي : ٣٣ ، ٤١ ، ٥٥ ، ٢٩ ، ٣٨

ولنورد هنا ما قاله أحد تلاميذه ، وهو هولندي ، كان قد حضر محاضرات كنت في علم الإنسان حين كان في كينجسبرج ملازمًا بروسيا ، واسمه ديرك فان هو خندورب Dirk van Hogendorp : يقول ديرك في مذكرة التي كتبها بالفرنسية ونشرت سنة ١٨٨٧ :

« لا أريد التحدث عن المذهب الفلسفى الذى قال به هذا الرجل العظيم الممتاز ، فإن قليلاً من الناس فهموه بوضوح ... لكن الذى أثر كده عن تجربة هو أنه شرح بعض شذرات من مذهبه في محاضراته بوضوح كبير ، وأن عبارته كانت من السهولة بحيث لا تحتاج إلى مزيد شرح ، وأحياناً كان يستوضح البعض فيجيب بسرور » .

أما تلميذه التحمس بورو فسكي فيقول عن أستاذة كنت :

« لقد كان معلماً في جامعتنا . وبكل المعلومات التي تتعلق بالمادة التي يدرّسها ومع التواضع الجم كان يظهر في قاعة المحاضرات ، — وكان يذكرنا دائماً بأنه لا يريد أن يُعلم الفلسفة ، بل الفلسف ، والتفكير ، الخ . ويفيد عن عمق في محاضراته ، عمق مترون بالسحر والعرض الشائق . ولم يلجاً أبداً ، أبداً إلى التهكم أو السخرية بزمائه في التدريس ، ولم نره أبداً بأعيتنا ، نحن الذين صحبناه عدة سنوات ، يسلك طريقةً منحطأً ابتغاء انتزاع التصفيق . كان يحاضر ، دون أن يتلزم بالملخص الذي وضعه للمحاضرات ، وأحياناً كان يحاضر دون أن يفتح أمامه كراسة ، في المتنق ، والمتأفيريقا ، والأخلاق وغيرها ، تماماً على النحو الوارد في برنامج سنة ١٧٦٥ المذكور ؛ وأضاف إلى ذلك فيما بعد محاضرات في الجغرافيا وفي علم الإنسان . وتلك المحاضرات كانت لأولئك الراغبين في تحصيل علم واسع ؛ أما هذه (أي في الجغرافيا وعلم الإنسان) فكانت لأولئك الذين يريدون تكوين عقولهم وقلوبهم وسلوكهم ولكي يجعلوا أحاديثهم مع الآخرين أكثر طرافة وتشويقاً . لكن كان لا بد من حشد الخاطر والانتباه المرهف ، ولا لم تفهم محاضراته ، بل تضيع سُدِّي »^(١) .

لقد كان كنت يهدف أولاً إلى أن يكون من تلاميذه عقولهم ، وفي المقام الأخير أن يجعل منهم علماء . كان يريد أن يكون منهم ملكرة التفكير الفلسف ، لا أن يجعل منهم فلاسفة وهذا كان منهجه باحثاً ، لا مقرراً لعقائد . ولم يكن الموجز الذي فرض عليه أن يستخدمه غير مناسب لعراض الأفكار والمناهج ، ويناقشها ، بل ويعارضها ويفنّدها إن اقتضى الأمر .

Ludwig Ernst Borowski : Darstellung des Lebens und Characters Immanuel Kant's. S. 83-84. Königsberg, 1804. (١)

ولهذا كان يحضر معه في المحاضرة ، كما يقول بورفسكي ، كراسة إلى جانب « الموجز » كتب فيها ملاحظاته ، وأشار في هامش « الموجز » إلى هذه الملاحظات .

وتشهد على صحة ذلك الموجزات التي وجدت في مكتبه بعد وفاته . وقد ذكر بنو أردن وقد شاهد موجز « الميتافيزيقا » لباو عبرن الذي كان في مكتبة كرت ، أنه استنتج من تعليقات كرت على هامش الكتاب أن كرت كان متحرراً من الالتزام بما في كتاب باو عبرن . وقد وجد الكتاب محشواً بالأوراق البيضاء المضافة التي سجل عليها كانت ملاحظاته ، كما وجد الملاحظات مكتوبة بين الأسطر وعلى المواتش « بخط صغير حافل بالاختصارات ، ومع ذلك غير عسير القراءة ». كذلك لاحظ ارش اديكيس E. Adickes ناشر ما خلفه كانت بعد وفاته ، في الطبعة المعتمدة Akademieausgabe : « أن أصول الأماكن الفارغة لم يتورع كانت (في الثمانينات) أن يضع فيها ملاحظات حين يرى كل الأماكن الأخرى مملوءة ، بحيث كانت تفصل إلى قطعتين أو ثلاث أو أربع . ولهذا فإن كثيراً من الصفحات تبدي عن صورة منوعة ، وإن المرء ليعجب لذاكرة كانت وإرهاف بصره اللذين كانا يستطيعان في الثمانينات بل والتسعينات أن يتبيّن ما يقرأه في هذا الخليط المشتبك المثل في مثل هذه الصفحات »^(١) .

ومن أجمل الشهادات التي وصلتنا عن كانت الأستاذ ، ما قاله المفكر والكاتب العظيم يوهان هردر Herder (١٧٤٤ - ١٨٠٣) في كتابه : « رسائل في سبيل تقدّم الإنسانية »^(٢) : « كان من حسن طالعي أن أعرف فيلسوفاً ، كان أستاذي . وفي سنوات

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie

E. Adickes : Kants Werke, Bd. XIV, 1, 1. وراجع Akademieausgabe.

Herder : Briefen zur Beförderung der Humanität, 1795, Brief 29, S. 168.

(١) رابع مقدمة أردن نشرته

(Leipzig 1822. S. XXII f.

(٢)

ازدهاره كانت له حيوة الشاب ، التي صحبته ، فيما أعتقد ، حتى خلال الشيخوخة . وكانت جبهته العريضة المصنوعة للتفكير مستقرأً لصفاء وسرور لا يغافلها احضار ، وكانت الكلمات الحافلة بأغنى الأفكار تتدفق من شفتيه ، والزراوح والمُلح وانشراح الخاطر كانت كلها ملك يمينه وفي طاعته ، وكانت محاضرته الغنية بالعلم شائقة كل التشويق . وبنفس الروح التي كان بها يفحص عن ليستس ، وفولف ، وباوميرن ، وكروسيوس Crusius وهيوم ، ويتناول قوانين الطبيعة التي وضعها كبلر ونيوتن وعلماء الطبيعة — كان أيضاً يتناول ما يظهر آنذاك من مؤلفات روسو ، كتابه «أمي» و(قصته) «هلويزا» ، وكذلك كل ما يصل إلى علمه عن اكتشاف في الطبيعة ، وكان يقدر هذا كله ويعود إلى معرفته بالطبيعة والقيمة الأخلاقية للإنسان . وكانت علوم الإنسان والشعوب والطبيعة والتاريخ الطبيعي والرياضيات والتجربة هي البنية التي يروي منها محاضرته وحديثه . وما من أمر جديري بالعلم لم يكترث له . ولم يجعله أي تجمع أو فرقة أو حكم سابق أو شهرة — لم يجعله شيء من هذا كله ضد توسيع الحقيقة وإيضاحها . وكان يبحث بلطفي ويبحث على التفكير الشخصي ، وكان الاستبداد (بالرأي) غريباً عن روحه . وهذا الرجل ، الذي ذكره بأكبر امتنان وتجليل هو : أمانويل كنت ؛ وإن صورته تتجلل أمامي بسرور ١ .

لكن "الغريب حقاً" هو أنه باستثناء هدر — ولم يكن غير مستمع عابر لا تلميذاً منتظماً — لم يبلغ أحداً من تلاميذ كنت — العديدين الذين أحصينا بعضهم — شيئاً يذكر في الفلسفة أو الفكر عامّة . ولعل الانتاج الفيد الوحيد الذي أنتجه بعض هؤلاء التلاميذ هو ما كتبه ثلاثة منهم عن حياته ، وهم : لودرج ارنست بوروفسكي ، وينمن Jachmann وفازينسكي ، وهم الذين أشرنا إلى ما كتبوه عن حياة أستاذهم وعليهم استندنا خصوصاً في ترجمة حياته . وعدا ذلك لم يختص واحد من تلاميذه بأيّ فضل ، ولم يسمّ بشيء في تاريخ الفكر الألماني وخاصة ، ولا الإنساني عامّة . والتلميذ الوحيد الذي كان له

بعض الشأن في خدمة العلم والفلسفة هو كريستيان ياكوب كراوس Christian Jakob Kraus (١٧٥٣ - ١٨٠٧) ، وكان كنْت يبالغ في تقديره حتى كان يقارنه بالعالم العظيم كبلر Kepler ! وهي مبالغة غريب جداً صدورها عن كنْت ! فشنان ما بين الرجلين ! إنما هي المودة القوية بينهما هي التي انحرفت بكتَ عن جادة التراة في الحكم والتقدير !

على أن هذه الظاهرة كبيرة – أو دائمة – ما تتحقق في تاريخ عظماء الأساتذة ! فباستثناء أرساطو لم يكن بين تلاميذ أفلاطون مفكر بارز . وأرساطو لم يترك من بين تلاميذه أحداً يطاوله أو يداهيه ولو من بعيد . وفي العصر الحديث والماصر لم يكن هيجل ولا لشنغ ، ولا برجسون ولا ليبرز ولا هيذر تلاميذ نابغون يستحقون التتويه ؛ بل قصارى أمر ذكائهم أن يكون مشغلاً بالفلسفة من الدرجة الثالثة أو ما دونها .

وتفسيرها سهل : ذلك أن الأمر يتوقف أساساً على القابل ، لا على الفاعل ، على خصوبة التربة قبل غزارة المطر ووفرة الشمس وجودة البذور . فماذا يستطيع أن يفعل أمهر الزراع ، مع وفرة الماء والشمس وجودة البذر ، إذا كانت التربة ردية عقيمة لا تقبل الزرع ؟ وماذا يستطيع أكبر العقول أن يفعل مع رموز منتحرة صلدة لا تعي مما يلقى عليها شيئاً ، ولا تمثل مما يث فيها أي غذاء ممكن ؟

وبالعكس ، إذا كانت العقول موفرة الذكاء قوية الاستعداد للتحصيل ، فإن في وسعها أن تبني وتحصل وتسمو فكريأً وتخلق مذاهب ، حتى لو لم يتوافر لهم الأساتذة العاقدة ولا البارزون . وإنما فمنهم هم أساتذة ديكارت أو كنْت أو هيجل أو نيشه أو يبرز أو برجسون ؟ ! إما أنهم لم يكونوا شيئاً بذكر ، أو كانوا معلمين رسميين وأساتذة عاديين .

كنت والزواج والمرأة

لم يتزوج كنْت ، شأنه شأن غالبية الفلسفه : ديكارت ، شوبنهاور ، نيشه ، أفلاطون ، ليتس ، هوبز ، لوك ، هيوم ، الخ .
لكن هل لم يفكر في الزواج ؟ وماذا كان معناه عنده ؟ يبدو أنه أفكَر فيه مرتين في السبعينات ، كما يذكر ذلك صديق شبابه هيلزبرج Heilsberg في رسالة بعث بها إلى فلد بعد وفاة كنْت ، فقال :

« حسبما أعلم ، أبدى كنْت عن عزمه الحاد على الزواج في مرتين : في الأولى منها تعلق الأمر بأمرلة رقيقة جميلة أجنبية (عن مدينة كينجسبرج) كانت تزور أقاربها هنا (في كينجسبرج) ولم ينكر كنْت أن هذه السيدة كان يود أن يعيش معها ، لكنه أفكَر في الدخول والتکاليف ، فراح يؤجل القرار يوماً لآخر يوم . ثم إن هذه السيدة الجميلة قامت بزيارة أصدقاء لها في الجبال وهناك تزوجت برجل آخر . وفي المرة الثانية جذبته آنسة جميلة من فستفاليا ، كانت مرافقة سفر لسيدة نبيلة لها أملاك في بروسيا (الشرقية) . واجتمع كنْت بالفتاة في اجتماعات ، وكانت رقيقة وتحسن القيام بشئون البيت ، وأبدى كنْت عن تعلقه بها ، لكنه تردد كثيراً في التقدم إليها برغبته ؛ حتى إنه أفكَر في الذهاب إلى زيارتها لما كانت قد غادرت (بروسيا) ووصلت إلى حلوود فستفاليا . ومنذ ذلك الوقت لم يفكَر في الزواج »^(١) .

Karl Vorländer : Immanuel Kant : Der Mann und das Werk , I. S. 192-3. Leipzig, 1924.

(١) أورده كارل فولندر في كتابه

أما تلميذه المتحمس بورفسكي فيقول في هذا الصدد :

« لكن لماذا لم نر كنت مربوطة برابطة الزواج ؟ هذا سؤال طلما ألقاه في حياته العلية والأدباء الأصدقاء ، وحتى أولئك الذين يقروا له غير مكرثين . وحينما كان يلقى عليه هذا السؤال ، خصوصاً في السنوات الأخيرة من حياته ، لم يكن يتلقاه بقبول حسن ؛ بل كان يغير عبارة الحديث ، ويرى أن ذلك إلحاح في تفقد شعوره الخاصة ، وكان ذلك عن حق ؛ ويطلب إعفاءه من السؤال عن مسائل زواجه . لكن هل لم يعشن كنت أبداً – وهو الذي كان يتوسط أحياناً في مشروعتات زواج بعض أصدقائه (لكن فقط من أجل تأمين أو تحسين أحوالهم الاقتصادية) ؟ وهل كان يؤمن بجدية معين في هذا الموضوع ؟

بلى ! بلى ! لقد عشت كنت . وأنا أعرف سيدتين (ولا أهمية لذكر اسميهما !) جذبتا إليهما قلبه وهوه . لكن ذلك لم يكن في عهد الشباب ، حيث يقرر المرء بسرعة ويختار عاجلاً مندفعاً . لكنه أفكر طويلاً وتردد في طلب الزواج – وما كان طلبه سيرداً – وها تلك سافرت إحداها إلى منطقة بعيدة ، والأخرى اقتربت برجل أمين ، كان أسرع من كنت في اتخاذ القرار وطلب يدها .

لقد كانت حياته (ولا أحسب أحداً من أصدقاء شبابه يجادلني في هذا) حياة عفة وطهارة بأدق معنى ، لكنه مع ذلك لم يكن عدواً للجنس الآخر . لقد كان يستمتع بالحديث والحضور مع المثقفات من النساء ؛ ولم يكن يتطلب فيهنَّ أن يكنَّ عالمات ، بل فقط أن يكنَّ على حظ من انعقاد الجيد السليم ، وأن يتحلىن بسلامة الفطرة ، وصفاء النفس ، والقدرة على القيام بشئون البيت وما يتعلق بذلك من واجبات العناية بالبيت وبالطهي . وكثيراً ما كان في حديثه معهنَّ يتطرق إلى هذه الأمور الأخيرة (البيت والطهي) . لكن إذا أرادت امرأة أن تذكره « بنقد العقل المحس » أو أن تحدثه في الثورة الفرنسية – وهو

موضوع كان يحب الحديث فيه في المجتمعات الرجال - فإنه كان ينصرف عنها . وحدث مرة أن سيدة جليلة أرادت أن تحدثه في العلم ، فلما رأت تجنبه للحديث معها في ذلك ، قالت له إن النساء يستطيعن أن يكن عالمات مثل الرجال ، وأنه توجد فعلاً نساء عالمات - هنالك صاح فيها كنت : ثم ماذا أيضاً ! .

وحدث مرة بحضورى ، لما توسع في الحديث في شؤون الأطعمة أن قالت له سيدة محترمة هو أيضاً يقدرها كثيراً : « لكن هل صحيح ، يا سيدي الأستاذ العزيز ، أنك تنظر إلينا جميعاً على أنها طاهيات ! » هنالك كان مما يبهج حفاظاً أن نسمع كنت يقول ببراعة ولطافة إن مجرد معرفة شئون الطهي وإدارة(البيت) هي شرف حقيقي لكل امرأة ، وأنها بانعاشها لزوجها العائد من عمله الصباحي متبعاً ليتناول طعام الغداء إنما تسرّ قلبها هي نفسها ، وتزوده بأحاديث مائدة مبهجة للنفس . وكان كنت يختبئ قلوب كل السيدات بهذه الأحاديث الشافية السارة . وراحت كل سيدة تطلب شهادة من زوجها على أنها هكذا كما يصف الأستاذ (كنت) . وكل سيدة كانت في هذه المجتمعات تبدي استعدادها للجواب عن الأسئلة التي يلقاها كنت حول شئون البيت والطهي .

وللسيدة فون در ريكه Frau von der Recke الحق كل الحق حين قالت تصف أحاديث كنست مع السيدات (وذلك في أحد ث كتاب لها بعنوان : « حول حياة مؤلفات لك . فايناندر » ، برلين ١٨٠٤ ص ١٠٩ وما يتلوها) - وذلك بمناسبة الخبر الوارد عن وفاة كنست : « هذا الذي نعت متذلزون بأنه مدمر كل شيء ، هذا الذي دفع طريقتنا في التفكير دفعة هائلة ، قد فارق الحياة . إني لا أعرفه من خلال مؤلفاته ، لأن تفكيره الميتافيزيقي يتجاوز نطاق قدرتي على التفكير . - لكنني أذكر له أحاديثه الرائعة أثناء الاجتماع به ، هذا الرجل الشهير ، وكانت أتحدث يومياً مع هذا الرجل اللطيف الع帅 في بيت ابن عمي الكونت فون كيزرلخ في كينجسبرج . وقد ظل كنست طوال ثلاثة عاماً صديقاً لهذا البيت ، وكان يحب التحدث مع المرحومة الكونتيسة ،

وكانت سيدة موفورة العقل وكثيراً ما رأيتها هناك يتحدث حديثاً شائقاً لطيفاً ،
بحيث لا يستشعر الإنسان فيه ذلك الفكر ذا الفكر التجريدي ، الذي أحدث
مثل هذه الثورة في الفلسفة . لقد كان أحياناً في أحاديثه في الجماعة يُلُّيس
الأفكار المجردة بلباس عحب ، وكان يميز بين الأفكار بوضوح . وكان
المزاح الشائق طوع أمره - وأحياناً كان يقابل حديثه بالتهمك الخفيف ، وكل
ذلك يعبر عنه بسخنة جافة تماماً »^(١) .

من هن معشوقات كت؟

ونريد الآن أن نخوض في أمر هذا الحب الذي يقول بوروفסקי إن قلب
كنت اشتغل به .

وهنا لا نجد الوفير والموثوق من المعلومات :

١ - فهم يقولون إن كنت أحب فتاة من بلدة كينجسبرج . ولكن من هي ؟ لا شيء مؤكداً بشأنها . كل ما هناك هو أن سيدة تدعى لويزه Rebekka
فريتس Fritz التي توفيت عن سن عالية جداً في سنة ١٨٢٦ Luise Ballath . كانت في سنواتها
وهي زوجة مدير للضرائب يدعى بلات Ballath . وهي الأخيرة كثيراً ما تقول بافتخار وزهو إن « كنت عشيقها ذات مرة » .

وهذه السيدة ولدت في سنة ١٧٤٤ ، وتزوجت في ١٠/١٨/١٧٦٨ السيد
بلات الذي اشتغل بعد ذلك مع هامان في مكتب الرحمن . ويقول هييل
Hippel في نوفمبر ١٧٦٨ عن هذه السيدة إن شرفها وفضيلتها قد أصابها ما
أصابها في إبان الحرب مع الروس ، وكان الروس قد احتلوا بروسيا في الفترة
ما بين ١٧٥٨ و ١٧٦٢ ، ونحن نعلم ما يجري أثناء الحروب والاحتلال وما يقع
بين الفتيات وضباط الاحتلال !

(١) بوروفסקי ، الكتاب المذكور ، ص ١٤٥ - ١٥٠ .

ويؤيد خبر معرفة كنت بهذه الفتاة اللعوب ذات الدلال ، ما رواه تاميزد كت وزميله كراوس من أن أستاذة كانت حدثه مرة عن « فتاة من كينجسبرج » رغب كانت في الزواج منها ، ولكنه « عند التدقيق فيها وجد أن البريق قد اختفى تماماً ، أعني أنه لم يجد فيها روحأ نسوية جديرة حقاً ».

ويقول فورليندر^(١) : « ربما انبثت أحکام كانت العديدة ، المعتدلة نسبياً ، عن دلال النساء (راجع مثلاً كتابه Anthropologie ص ٢٥١ ، ٢٥٩) من تجاربه الخاصة » .

إلى أي مدى وصلت العلاقة بين كنت ، وبين هذه الفتاة اللعوب ؟ لا نليري شيئاً ، وربما توقفت العلاقة نهائياً بعد اقتراحها بالسيد بلاط Ballath في ١٨ أكتوبر ١٧٦٨ وهي في الرابعة والعشرين من عمرها ، بينما كان كانت في الرابعة والأربعين .

٢ - ولكن معلوماتنا أوسع وأدق عن معشوقته الأخرى ، وهي السيدة ماريا شارلوتا ياكوفي Maria Charlotta Jacobi ، زوجة صديقه المستشار التجاري كونراد ياكوفي Conrad Jacobi ، وتحدر من أسرة كبيرة هي أسرة اشنفك ، وولدت في ٧ يوليو سنة ١٧٣٩ ، وتزوجت - ولما تبلغ الثالثة عشرة من عمرها ، في ٦ يونيو سنة ١٧٥٢ السيد يوهان كونراد ياكوفي ، وكان تاجرآ وصاحب مصرف (بنك) وكان يكبرها باثنين وعشرين سنة .

وكانت ماريا ياكوفي تحب مباح الحياة الدنيوية ، فتفضي ليلاتها في السهرات البراقة وفي الحفلات الراقصة والكونسرفات . وبرزت في حياة كينجسبرج البراقة حتى كانت أكثر النساء حظاً من الاحتفال بها والتجلب إليها من قبل الرجال .

ومن الوثائق الباقية لنا عن علاقتها بكت ، رسالة كتبتها إليه من حدائقها

(١) كارل فورليندر : « أمانويل كانت » ج ١ ص ١٣١ . ليتج ، ١٩٢٤ .

بتاريخ ١٢ يونيو سنة ١٧٦٢ ، أوردها فورليندر (« أمانويل كنت » ج ١ ص ١٣٢ ، ١٣٣) بنصها رغم اختلافها الإملائية العديدة ، وفيها تدعو إلى لقائهما في مساء اليوم التالي وتقول : « وإنني أبعث إليك بقبلة ، وأرجو أن يبقى الماء متعاطفاً ، حتى لا تفقد القبلة حرارة عاطفتها » .

كذلك تجد بعد ذلك بثلاث سنوات ونصف رسالة منها إليه ، وكانت آنذاك في برلين في شهر يناير ١٧٦٦ لعلاج عينيها ، وسبقت هذه الرسالة رقيقة جداً من كانت يقول فيها : « في رسالتك الأخيرة إلىّ من العبارات الطيبة بحيث لا أستطيع أن أجيب عليها » .

وظلت علاقتها بزوجها ياكوبي حسنة ، إلى أن دخل بينهما من كان يدعى يوهان يوليوس جيشن Göschen وكان موظفاً في مصلحة سك النقود في كينجسبرج ، وكثير التردد على بيتهما ، وازدادت العلاقة بين الثلاثة في خلال شتاء ١٧٦٧ / ٦٨ ، وانتهى الأمر بالطلاق بين ياكوبي وزوجته ماريا في سبتمبر ١٧٦٨ . وبعد ذلك بعام انعقد الزواج بينها وبين جيشن هذا .

ومن ثم ساءت العلاقة بين كانت وبين جيشن وكانا قد تصادقا صدقة قوية . وكثيراً ما دعاه جيشن إلى بيته بعد هذا الزواج ولكن كانت كان يرفض دائماً هذه الدعوات « ولم يدخل هذا البيت ، احتراماً للرجل الأول (= ياكوبي) الذي ظل كانت على صداقة متينة به . لقد رأى من غير المقبول ولا اللائق أن يظل مع كل الرجلين على علاقة صداقة واعتقد أنه سيجرح الأول (= ياكوبي) وبيارك فعل الثاني لو أنه قبل الدعوة أو ظل صديقاً لجيشن » ^(١) .

لكن يبدو أن موت ياكوبي في أغسطس سنة ١٧٧٤ جعل كانت في حل من الاستمرار في هذا المسلك الذي سلكه احتراماً له ؛ لأن هامان يتحدث في رسالة له بتاريخ ٢١ نوفمبر سنة ١٧٨٦ عن حفلة غداء اشتركت فيها كانت

(١) رابع : يعنـ : « أمانويل كانت موصوفاً في رسائل » ، كينجسبرج سنة ١٨٠٤ .

وجيشن . وعلى كل حال فمن المؤكد أن صداقتهما عادت من جديد ابتداءً من سنة 1790 . وفي 8 يونيو سنة 1795 بعث كنْت بوصيات عن طريق كيزفر Kiesewetter إلى جيشن وتمى له حسن العافية له ولأسرته .

وتوفيت ماريا شرلوتا في 4 يناير سنة 1795 بعد أن أنجبت لزوجها الثاني أربعة أولاد ، ولحق بها زوجها بعد ذلك بثلاث سنوات في 7 مايو سنة 1798 .

والآن ، كيف نصف العلاقة بين كنْت وبين ماريا شرلوتا ؟

لقد قلنا إنها تزوجت وهي في الثالثة عشرة من عمرها ، وكان زوجها يكبرها باثنتين وعشرين سنة . لكن هذا لا يعني شيئاً في نظرنا ، لأن زوجها كان في اكتمال الشاب ، لأنه كان يبلغ الخامسة والثلاثين . وكانت هو الآخر كان حين تعرف إليها في سنة 1762 في سن الثانية والثلاثين ، بينما كان زوجها آنذاك في سن الخامسة والأربعين ، والفارق ليس كبيراً بين عمره كليهما حتى يقال إن للعمر أثره في تلك العلاقة . وإنما يصبح هذا بالنسبة إلى جيشن الذي ولد سنة 1740 ، فكان في السابعة والعشرين حين كان الثلاثة في سنة 1767 على صداقة وطيدة ، فمن المفهوم أن يختار ماريا شرلوتا شاب جيشن .

ولهذا نميل إلى افتراض أن العلاقة بين كنْت وبين ماريا شرلوتا ، زوجة صديقه كونر德 ياكوبى ، كانت علاقة طاهرة ، ولم تكن حباً ولا عشقًا بالمعنى المفهوم . وما « القبلة » التي بعثت بها في رسالتها المذكورة إليه إلا مجرد تعبير بريء لا يعني شيئاً من غرام أو علاقة غرام .

وفي كلتا الحالتين اللتين ذكرناهما — وهما الوحيدتان اللتان لدينا أخبار عنهما — لا نشهد غير علاقة غامضة بريئة هادئة ، لا تشبه لا من قريب ولا من بعيد نظائرها عند كبار العقربات الألمانيّة في ذلك العصر : عند جيته ، أو حتى عند فنته وشنلنج (راجع كتابنا عنه : « المثالية الألمانية » ج 1: شلننج ، ص ١٥٧ - ١٦٧ ; القاهرة سنة ١٩٦٥) .

رأيه في الزواج

وهنا نتساءل : ما رأي كنت في الزواج بعامة ، وزواجك هو بخاصة ؟

أما الزواج كنظام فقد حدّه كنت تحديداً قانونياً صارماً في كتابه «نظريّة القانون » Rechtslehre ، بند ٢٤ ، سنة ١٧٩٧) فقال : « الزواج ارتباط بين شخصين مختلفي الجنس غاية التملك المتبادل المستديم لخصائصهما الجسديّة » .

لكنه في موضع آخر يقرر أنه « في الحياة الزوجية ينبغي أن يكون الزوجان مثل شخص معنوي واحد ، يحيى ويسلك بفضل عقل الرجل وذوق المرأة » . (« ملاحظات » ، القسم الثالث ، سنة ١٧٦٤) .

ومن رأيه أن على الزوجين أن يُكتمل كلُّ منها الآخر : الرجل يصيرته وتجربته الواسعة ، والمرأة بسلامة حستها وواسع حريتها .

أما فيما يتصل بزواجه هو ، فقد كان نادراً ما يخوض في أمره . وإن تحدث في ذلك تحدث مازحاً متلهكاً كما فعل وهو في سن الخامسة والسبعين عندما سأله أحد زائريه عن السبب في عدم زواجه فقال مازحاً : « عندما كنت في حاجة إلى زوجة ، لم أكن قادرًا على إطعامها ؛ وعندما أصبحت قادرًا على إطعام زوجة ، لم أعدْ في حاجة إليها ! » .

فإن قلت إن كنت كان يعزّز ولا يقول إلا حقاً – فمعنى هذه العبارة أنه حين كانت قواه البدنية قادرة على الاستمتاع بالمرأة في الزواج ، لم تكن أحواله المالية قادرة على الإنفاق على زوجته ، لكنه لما أن صار قادرًا على الإنفاق على زوجته ، لم تَعُدْ قواه البدنية في حاجة إلى الاستمتاع بزوجة .

بيد أن هذا التأويل المبتذر من شأنه أن يسلب عبارة كنت كل جمالها

الغبي . فمن الخير إذن أن ندع هذه العبارة ترنّ في باب المُلح والتهكم .

• • •

وإن الخلاصة أن كدت كان يقدّر نظام الرواج حق قدره عند الآخرين ، ولكنه لا يرضاه لنفسه ، لأسباب لم يفصح عنها صراحة ، ولكن يمكن استنتاجها من مُجمَّل حاله بوصفه فلسفياً منقطعاً للحكمة والحقيقة والعلم ، لا يريد أن يشغلها عنها أي شاغل .

* * *

كنت بين أنصاره وخصومه

لم يظفر كنْت بالشهرة إلا في سن متقدمة ، أعني حين قارب الستين سنة من عمره ، رغم أنه بدأ ينشر إنتاجه وهو في الثالثة والعشرين ! حتى أولئك الذين كانوا قبل ذلك يجلونه ويقدّرون له لم يكونوا يجلون فيه كنْت الفيلسوف بل كنت الإنسان ، وكانت الأستاذ في الجامعة .

إنما بدأ اسم كنْت يلمع في ألمانيا بفضل كريستيان جوتفريد شوتز Christian Gottfried Schütz ، وكان أستاذًا للفلسفة والفيزيولوجيا في جامعة بينا ، وخطيباً شديداً للحماسة ، قد جعل من بيته مركزاً لاجتماع الأدباء والمفكرين الكبار في ذلك العهد ، ومنهم كان شيلر ، وجنته ، وفلhelm فون هومبولت ، ثم فنته . وأهم من هذا كله أنه أصدر مجلة أدبية تعنى خصوصاً ب النقد الكتب ، عنوانها: المجلة الأدبية العامة اليهافية Jenaische Allgemeine Literaturzeitung ووصل إلى رجال « من الطراز الأول في كل علم » ، مهمة نقد ما يصلح من كتب وأبحاث جديدة في مختلف ميادين العلم ، وكان هؤلاء لا يقلون عن ١٢٠ من خيرة أهل الفكر والأدب والعلم في ألمانيا ، وكان الكاتب يتضاضى في المتوسط ١٥ تالر عن المزدمة (١٦ صفحة) .. وبلغ مجموع ما طبعه ٢٠٠٠ نسخة في صيف سنة ١٧٨٨ .

وقد نشرت هذه المجلة في عدديها الصادرين في يناير ونوفمبر سنة ١٧٨٥ - ١٧٨٤ نقد كتاب هردر : « أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية » (١٧٩١) وسنعود إلى هذا النقد بعد قليل .

كان شوتز Schütz أول عالم يبيّن ما في فلسفه كفت من جدة وأصالة ، فقال في نقده لكتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » إن نقد كفت قد بدأ به عصر جديد في الفلسفة وثورة لا تزال في أوائلها . وكرس لكتاب : « نقد العقل المحس » عرضاً يتناول ١٧ صفحه من المجلة . وكتب زميله ج. هوغلند عن « تأسيس الأخلاق » يقول إن هذا الكتاب هو أول كتاب يؤسس الأخلاق على أساس راسخ .

فكان لهذا أثره في تعريف الناس بكتن وفلسفته ومكانته .

• • •

لكن الفضل الأكبر في التعريف بقيمة فلسفه كفت إنما يرجع إلى كارل ليونهارد رينهولد Karl Leonhard Reinhold (٢٦/١٠/١٧٥٨ - ١٠/١٠/١٨٢٥) .

كان رينهولد تلميذاً في الكلية اليسوعية ، وبعد الغاء الطريقة اليسوعية ، درس في كلية البرتانيين . ولما تولىالأمبراطور يوسف الثاني عرش النسا ، تأثر رينهولد بحركة الأفكار الحرة التي بدأت بحكم هذاالأمبراطور المستير . وفي سنة ١٧٨٣ سافر إلى ليتسك ليحضر محاضرات بتهولد Petzhold وبلاتر Platner ، وفي السنة التالية ذهب إلى فيمار ، حيث عاون فيلد Wieland في تحرير مجلة « المركور الألماني » ، فكتب فيها عدداً كبيراً من المقالات ، أبرزها مقالات بعنوان : « رسائل عن الفلسفة الكتبية » (سنة ١٧٨٦ - سنة ١٧٨٧) ، وقد طبعت على حدة بعد ذلك في ليتسك (سنة ١٧٩٠ - ٩٢ ، في جزئين) . فكان لهذه « الرسائل » أثر ضخم في تقرير فلسفه كفت إلى عقلية الجمهور ؛ وبفضلها نال رينهولد كرسى الفلسفة في جامعةينا ، وفي كرسيه هذا نال شهرة واسعة متحمسة . ومن ثم دعته جامعة كيل Kiel في سنة ١٧٩٤ ليشغل كرسى الفلسفة فيها ^(١) .

(١) راجع عن رينهولد : Ernst Reinhold : Reinholds Leben und litterarische Wirken, Jena, 1825; — Rob. Keil : Ueber Reinholds philosophie, 1885.

كان رينهولد في سنة ١٧٨٥ من أنصار هردر ضد فلسفه كنت . لكنه في أكتوبر سنة ١٧٨٧ كتب رسالة اعتراف طويلة يؤكّد فيها «شفاءه بالفنري» ، وأنه سيكرّس نفسه منذ الآن ليكون أحد «الأصوات الصارخة في البرية» للدعوة إلى فلسفه كنت . وفي رسالة ثانية بتاريخ ١٩ يناير سنة ١٧٨٨ تدفق إعجابه الحار بـ «نقد العقل العملي» ، وشبهه بشمس ساطعة تضيء إزاء سراج رينهولد الصغير الضعيف . وراح ينعت كنت بأنه أعظم فيلسوف عرفه الإنسانية كلها طوال تاريخها ، ويقول إن فلسفه كنت وفرت له أمنع سرور في حياته ، وبثت فيه أصفي حب وأدومه .

وكانت من ناحيته اعترف لرينهولد بالجميل على أنه استطاع أن يعرض فلسفته البخافة عرضاً ذكيّاً واضحاً ، دون أن ينال من عمقها (راجع مقالة «في استخدام المبادئ الغائية») . ورجاه أن يستمر في عرض فلسفته وإكمالها ، وهو الأمر الذي لا يمكنه منه ارتفاع سنته (رسالة من كنت إلى رينهولد بتاريخ أول ديسمبر سنة ١٧٨٩) .

وراح رينهولد في كل فصل دراسي شتوى يلقي سلسلة من المحاضرات العامة بعنوان : «مدخل إلى نقد العقل المحسن للمبتدئين» ، لقيت نجاحاً باهراً ، آثار الحقد والغلـ - كما يحدث دائمـاً في هذه الأوساط الجامعية ! - في نفس أستاذ زميل آخر يدعى أللرث Ulrich . وكان ألرث هذا قبل وقت غير طويل قد صرّح بأن «نقد العقل المحسن» لكتـت هو الناموس الوحـيد للفلسفـة ، لكنه راح الآن يهاجم كـنت وفلسفـة كـنت ، لما رأـها تـشتهر وتـذـيع في كل الأوساط العلمـية في بـيـنا بـفضل محـاضـرات وـكتـابـات رـينـهـولـد . وـراح هـذاـ الحـاقـدـ الدـنـيـ يـهاـجمـ فـيـ مـحـاضـراتـهـ العـدـيدـةـ - وـكانـ يـلـقـيـ ماـ لـاـ يـقـلـ عـنـ سـتـ مـحـاضـراتـ فـيـ الـيـوـمـ - «نـقـدـ العـقـلـ» وـ «ـالـادـةـ الشـابـ» - يـقـصـدـ خـصـوصـاـ رـينـهـولـدـ وـشـوتـسـ - الـذـينـ «ـأـصـبـواـ بـالـحـسـنـيـ الـكـتـبـيـ» ، وـ رـاحـواـ يـتـبـعدـونـ وـالـخـذـلـقـاتـ الـكـتـبـيـةـ . وـبـلـفـتـ بـهـ الـحـماـقـةـ حـداـ جـعلـهـ يـخـتـمـ إـحدـىـ مـحـاضـراتـهـ بـقـوـلـهـ :

«يا كنت ! سأكون شوكة في لحمك ، وأنتم أيها الكثيانيون سأكون طاعوناً لكم . إن ما يهدد به هرقل ، سينفذه قطماً» .

وأهداً وأعقل من هذا الأهوج ، كان أستاذ آخر يدعى هننجز Hennings فقد اخند في مهاجمة كنت أسلوباً أكثر اعتدالاً وخيطاً ، فكان لا يذكر اسمه في محاضراته للمبتدئين ، ولكنه يعرف في محاضراته للمتقدمين بأن في «نقد» كنت أشياء كثيرة جيدة ، «لكن غالبيتها كانت معروفة من قبل» .

لكن قافلة مجده كانت تسير في طريقها . دون أن تحفل بهؤلاء – وهم دائمًا موجودون في كل زمان ومكان ! ولقد بلغت الحماسة بين الطلاب بشأن فلسفة كنت في سنة ١٧٨٦ حداً عظيماً حتى إن طالبين في جامعة بينا دخلوا في مبارزة بالسيف والرصاص ، لأن أحدهما تحدى الآخر في المناقشة قائلاً : إن عليه أن «يقضي ثلثين سنة أخرى في دراسة كتاب «نقد العقل المحسن» قبل أن يفهمه ، ثم ثلثين سنة أخرى لكي يكون في وسعه أن يبني عليه ملاحظات» .

• • •

هكذا كان نجاح فلسفة كنت في بينا ، كعبة الفكر في ألمانيا في ذلك الحين ، فهي حاضرة دقيقة فيمار التي كانت بفضل أميرها قلب ألمانيا وعقلها آنذاك .

كذلك لقيت فلسفة كنت نجاحاً متواصلاً في سائر الجامعات الألمانية :

١ - ففي هله Halle (وهي مدينة في ألمانيا الشرقية الآن على نهر الراوه)، عدد سكانها الآن ٢٧٨٠٠٠ ، وتشتهر بالصناعات الميكانيكية والأملاح ، وفيها ولد هيندل الموسيقي العظيم) اتسعت شهرة كنت وفلسفته بفضل ياكوب سجموند بك Jakob Sigismund Beck (ولد سنة ١٧٦١) – وقد جرت بيته وبين كنت مراسلات في السنوات من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٤ لا تخلو

من أهمية فلسفية . وكذلك بفضل ل . ه . ياكوب L. H. Jakob (ولد سنة ١٧٥٩) الذي كان معلماً في المدارس الثانوية .

٢ - أما في ليسبك فكان أكبر الفلاسفة تأثيراً هو أرنست بلاذر (ولد سنة ١٧٤٤) وكان كتاباً بارعاً وخطياً أنيقاً ، كتب « حِكْمَة » ، وفي الطبعة الثانية منها (سنة ١٧٨٤) هاجم كتب في عدة موضوع . وفي محاضراته بدا حنراً ، لكنه شيئاً فشيئاً ازداد هجوماً على كتب ، وأتهم رينهولد والكتيين بعامة بأنهم يرغون إلى إدخال « نزعة الشك الحديث » وتحطيم كل خير .

وفي مقابل ذلك كان الشبان المدرسون شديدي الحماسة لكتبه ، نذكر منهم ك . أ . تسيزار K. A. Cäsar ، وكان يدرس فلسفة كتب في سنة ١٧٩١ وقبل ذلك ؛ ثم مدرس الرياضيات والفزياء هندنبورج Hindenburg ، وقد ظل على تراسل مع كتب عن طريق بك Beck - ثم هيدنريش K. H. Heidenreich وكان في قلقاً هزيل البدن ، مفرطاً في الشراب حتى إنه توفي في سنة ١٨٠١ وهو في السابعة والثلاثين ؛ ثم ف . ج ، بورن F. G. Born ، الذي قام بترجمة مؤلفات كتب الرئيسية من الألمانية إلى اللاتينية وظهرت هذه الترجمة في ٤ مجلدات من سنة ١٧٩٦ إلى ١٧٩٨ ، لكنها لم تنشر إلا في مكتبات الأديرة في جنوب ألمانيا والمعاهد الدينية الكاثوليكية . وأصدر بالاشتراك مع ابنته Abicht في سنة ١٧٨٩ مجلة تدعى : « المجلة الفلسفية الجديدة لشرح مذهب كتب » ، لكنها لم تستمر غير عامين .

٣ - وفي جيتنجن كان كراوس - تلميذ كتب المخلص - أستاذًا في جامعتها ، وهي جامعة مشهورة - ولازال - بالدراسات الفيماولوجية (وتقع جيتنجن في ألمانيا الغربية في مقاطعة ساكسن السفل ، على نهر الرين ، وعدد سكانها الآن ١١١,٠٠٠) ، وكان قد عين بها في خريف سنة ١٧٧٩ . وحدث أن صرخ في اجتماع لأساتذة الجامعة بأن كتب « قد أنشأ في كرسى أستاذته عملاً ب بكلف الفلسفة تلراف الكثير من دموع الفزع » - وإذا بالأساتذة

الحاضرين يضحكون مستهزئين ، وقال أحدهم : « لا يتظر من هاو Dilettante مثله في الفلسفة شيء كهذا ! » - إيه والله ، هكذا قال هؤلاء الأساتذة « الأجلاء » عن أمانويل كنت إنه مجرد هاو في الفلسفة ! ! نعم ، أما هم الذين لا يذكر لهم تاريخ الفلسفة ولا مجرد أسمائهم ، فهم « الفلاسفة » « البلاudون » « الممتازون » حتاً ! ! وهكذا دائماً وحتى اليوم يفعل الحقد المفرون بالجهل والعجز والتفاهة !

ومن هؤلاء كان من يدعى ميرز Meiners الذي اتهم مذهب كنت في كتاب له صدر سنة ١٧٨٧ بعنوان « فيلولوجيا » ، بأنه نزعة شرك عرض حافل بالفسطة . وكانت حجته ، كما عبر عنها ليشتبرج^(١) Lichtenberg ساخراً ، هكذا : « إن كان كنت على حق ، فإننا لن تكون على حق ، لكن لما كان هذا غير ممكن ، لأننا رجال علماء مستقيمين جادون ، فإن من الواضح وضوح الشمس أن كنت ليس على حق » !

وفي مقابل هؤلاء « الأساتذة الأجلاء » ، كان يؤيد كنت نفر من أعلام الجامعه والكتاب ، نذكر منهم الرياضي وشاعر الأهاجي ابراهام جوتهلف كيتسنر (المولود في سنة ١٧١٩) ، رغم ارتفاع سنه ؛ ثم عالم الطبيعة والتشريح بلومباخ Blumenbach الذي نوه به كنت في كتابه « نقد الحكم » ؛ ثم هبته Heyne العالم الفيلولوجي ؛ - ثم الساخر الشهير ليشتبرج Lichtenberg الذي عرف أيضاً مؤلفات كنت في الفترة السابقة على كعبه التقديمة . إن ليشتبرج نعت كنت بأنه « النبي القادم من الشمال » ، « الذي يعرف أكثر مما يعرف الميتافيزيقيون اليوم مجتمعين » . وقال بعد ظهور كتاب « نقد العقل المحس » : « إن البلاد التي أعطتنا النظام الحقيقي للعالم (كوبرنيقوس) ، قد

Lichtenbergs Schriften, ed. W. Herzog, II, S. 312 f., Jenas 1907.

(١)

(٢) راجع الكتاب نفسه ج ١ ص ٢٢١ ، ٢٢٨ ، ٢٣٤ وما يليها ، ٢٣١ وما يليها ، ٢٤٢ ، ٢٣٠ وما يليها .

أعطتنا أيضاً خير مذهب في الفلسفة ». وتوطدت أواصر الصداقة الحميمة بين كنْت ولشتبرج ، واستمرت حتى وفاة الأخير في سنة ١٧٩٩ . وكلاهما كان يقدر الآخر : فكنت كان يقدر كلمات ليشتبرج الساخرة اللاذعة ، وعلمه الغزير ، ولشتبرج في كلماته الفلسفية التي كتبها في آخريات عمره كان متأثراً بكت.

٤ - أما في جامعة ماربورج - التي ستصير في آخريات القرن التاسع عشر والربع الأول من هذا القرن كعبة الكتبية الجديدة - فلم يظفر كنْت إلا بمعجب واحد وهو الأستاذ يوهان بيرنح Johann Bering الذي كان يأسى لأنه لم يحظ بحضور محاضرات كنْت ولو لفصل دراسي واحد . لكن الحكومة - بتحريض من أساتذة الفلسفة التقليديين الشيوخ فيها - أصدرت قراراً في بداية سبتمبر ١٧٨٦ يمنع من تدريس فلسفة كنْت بدعوى أنها نزعية شرك . فاضطر بيرنح إلى التحايل على القرار بأن كان مع ثلاثة من الشباب الطلاب يقرأ كتاب « نقد العقل المحس » تحت اسم : « حصة محادنة » ! غير أن الحكومة ما لبثت أن ألغت قرارها الثاني هذا ، في نهاية سنة ١٧٨٧ ، وعاد من المكن تدريس فلسفه كنْت .

وإلى جانب ذلك كان هناك - كالعادة - الأعداء المتحمسون ، نذكر منهم ديرش تيدمان (١٧٤٨ - ١٨٠٣) الذي اشتهر كتابه في تاريخ الفلسفة ؛ فقد كتب عدة مقالات في مجموعة أبحاث هيسية Hessische Beiträge يهاجم فيها مذهب كنْت بعنف وسوء فهم ، وذلك في حدود سنة ١٧٨٥ ، ١٧٨٦ .

٥ - وفي جنوب ألمانيا لقي مذهب كنْت معارضة أشد : ١٧٥١ - ١٨١٠ :

أ - فكان من أعدائه فلّات Flatt في توبنجن ، وأبل Abel في إشتوتسبورت . وفي كارلسروه كتب أحد القساوسة عجاله ضد « إصلاح الأخلاق

كانت صورة السيد كنْتْ (سنة ١٧٨٦) .

ب - وفي مقابل ذلك وجد مذهب كنْتْ ترجياً في أرلنجن، حيث ألقى براير Breyer في سنة ١٧٨٥ محاضرات عن : « انتصار العقل العملي على النظرية وفقاً لمبادئه » ونشرها . وفي أرلنجن أيضاً عمل أبشت Abicht (١٧٦٢ - ١٨١٠) على الترويج للمذهب كنْتْ ، وكتب كتاباً بعنوان: « ميتافيزيقا اللذة وفقاً لمبادئه » كنْتْ .

وفي جامعة أللدورف بنورمبرج ألقى الأستاذ فل Will محاضرات عن الفلسفة الكتبية (سنة ١٧٨٨) .

ج - تلك كانت الحال في المناطق التي يسودها المذهب البروتستانتي . أما في المناطق التي يسودها المذهب الكاثوليكي : فنجد أولاً في منشن الأستاذ بندكت اشتاتلر يكتب كتاباً « ضد كنْتْ » منحوط اللهجة يتألف من ثلاث مجلدات في سنة ١٧٨٨ ، وبعد ذلك بأربع سنوات طبع مختصرآ لها بعنوان: « موجز في متناقضات فلسفة كنْتْ » . ولما بدأ الأستاذ جرافشتين Gerafenstein إلقاء محاضرات عن فلسفة كنْتْ في جامعة منشن سنة ١٧٩٠ ، منع من مواصلتها تحت تأثير اشتاتلر هذا . ووصلت المغارة برها إلى أحد الأديرة أن سموا كلب الحراسة عندهم باسم : كنْتْ !

أما في ثورتسبروج فقد بدأ نجاح فلسفة كنْتْ بفضل الأستاذ ماترنوس رويس Maternus Reuss ، الذي بدأ في المحاضرة في مبادئه فلسفة كنْتْ ابتداءً من عام ١٧٨٨ وفي صيف السنة التالية استخدم في دروسه « رسائل عن فلسفة كنْتْ » التي كتبها رينهولد ، لكن بعد أن جرّدها من كل ما يتعارض مع المذهب الكاثوليكي . وذهب رويس إلى كينجسبرج لزيارة كنْتْ ، وتبادل الرسائل . ييد أن رويس توفي في سنة ١٧٩٨ .

لكن أكثر الناس حماسة لفلسفة كنْتْ من بين أهالي جنوب ألمانيا كان بنجامين ارهد Benjamin Erhard (١٧٦٦ - ١٨٢٧) الذي كان عاماً

يدوياً ثم أصبح طبياً وفليسوفاً مرموقاً ، ومدحه جيته فقال إنه « منغ ممتاز » وقال عنه شيلر إنه « عقل غني جداً ومحيط جداً بكثير من العلم » (رسالة من شلر إلى كيرنر Körner في ١٧٩١/٤/١٠) . وكان في البداية متأثراً بفولف وسولتسر ومندلزون ، لكنه وهو في التاسعة عشرة اعتنق فلسفة كانت بعد قراءته « نقد العقل المحس » ، ثم « تأسيس ميتافيزيقاً الأخلاق » . ويقول إن قراءته لـ « نقد العقل العملي » أحدثت في باطنه « ولادة جديدة » لباطن نفسه . وفي شتاء ١٧٩٠ ذهب إلى بيتنا ليحضر محاضرات رينهولد ابتعاداً إزدياد معرفته بفلسفة كانت . وهناك في بيتنا كان وثيق العلاقة برينهولد وبالشاعر شيلر . وفي الصيف (سنة ١٧٩١) سافر إلى كينجسبرج لزيارة معبوده كانت ، فامضى بصحبته « أيام سعيدة » كما قال . وحينما رحل ، استشعر كانت الشوق إليه « لأن من بين أولئك الذين زاروا منطقتنا كان هو أحب الناس حديثاً إلى قصي » (كانت إلى أرهرد في ٢١ ديسمبر سنة ١٧٩٢) .

* * *

لكن كانت رغم هذا كلها شق طريقه إلى المجد في التسعينات بقوة واستمرار وترابيد :

فاستمرت الحماسة للذهب كانت متقدة في التسعينات بفضل رينهولد الذي استمر يلقي محاضراته عن فلسفة كانت ، ويزداد مع ذلك عدد طلابه ، فكانوا ٩٥ طالباً في شتاء ١٧٩٠ ، وفي السنة التالية : ١٠٧ ، وفي التي تلتها : ١٥٨ ، أي أكثر من عدد طلاب كانت نفسه (رسالة من رينهولد إلى كانت في ١٧٩٣/١/٢١) .

وبفضل رينهولد أيضاً أصبح الشاعر العظيم فريدرش شلر (١٧٤٩ - ١٨٠٥) من أشد الناس حماسة لكتن ، وبعث إلى كانت عن طريق رينهولد في يونيو سنة ١٧٨٩ بتوكيده تقديره الصيم الحار جداً للفلسفة النقدية التي أنشأها كانت ؟ ورد عليه كانت بتحية كلف بتلبيتها هو فلند Hufeland الذي كان

يزور كينجسبرج آنذاك . وفي تعليقه كتبها كتبت على الطبعة الثانية من كتابه : « الدين في حدود العقل فقط » (ص ٢٢ وما يليها) رد على اعترافات شلر ضد تشدد كتب الأخلاقي – ولكن بطريقة غاية في التلطيف والمودة ، مما ملأ قلب الشاعر بالسرور . وكان شلر قد أبدى هذه الاعتراضات في كتابه « الطاقة والمهابة » *Anmut und Würde* Biester نظر كتب إلى ملاحظات شلر في أكتوبر سنة ١٧٩٣ . وانتهز شلر بعد ذلك أول فرصة فكتب إلى كتب في ١٣ يونيو سنة ١٧٩٤ « يشكرون على الاهتمام الذي أولاه رسالته الصغيرة وعلى تصريحه إياه بما حاك في صدره من شكوك » ، ودعا كتب إلى المشاركة في الكتابة في مجلة *Horen* . ولما لم يرد كتب على هذه الرسالة ، عاد شلر بعد ذلك بستة أشهر فبعث إليه في ١/٣/١٧٩٥ الكريستين الأوليين من مجلة *Horen* مع مبادرة التماس أن يكتب فيها كتب . فرد عليه كتب في ٢٨/٣/١٧٩٥ قائلًا إن الاتصال برجل عالم عقري مثل شلر هو أمر لا يمكن إلا أن يرحب به ، وأنه يقدر رسائله في علم الجمال كل التقدير ؛ أما عن الكتابة في مجلة *Horen* (= الساعات) فإنه يتمنى التأجيل .

لكن يبدو أن كتب لم يكن يعرف شيئاً يذكر عن شلر وشعره ، وكذلك كانت حاله مع جيته ، لأن هذين الشاعرين العظيمين كانوا يمثلان الشعر الجديد ، وكانت كان لا يستريح إلا إلى شعراً المدرسة القديمة مثل هلر Haller ، وبوب Pope وفيلند Wieland وقد ذكر جيته في حديث مع أكرم من أن كتب لم يحفظ بجيته ، وكان قد ذكره له هامان . أما الشاعر كلوپستوك فكان من أعداء كتب .

وكان كتب يكتب بعض الشعر رثاءً لمن يموت من زملائه ، وقد بقىت لنا ست قصائد رثاء نظمها كتب في الفترة ما بين ١٧٧٠ – ١٧٨٢ (راجع رسائل كتب » ج ٣ ص ٤٢١ – ٤٢٣) . وهي من البحر السكتندي ، ولا ينبض فيها أي عرق شعري ولا خيال ، بل هي نوع من أداء الواجب كان شائعاً في ذلك الحين ، وفاءً لذكرى الزملاء .

ونعود إلى علاقة كنت بشاعر عصره فنقول إن الشاعر كوزجارتن (١٧٥٨ - ١٨١٨) Kosegarten بعث بر رسالة حماسية حارة لكتن رسائل كنت ، ج ٣ ص ٣٦٩ - ٣٧١ ، ج ٢ ص ١٤٦ - ١٤٨ . كذلك تمحض الشاعر جان بول رشر (١٧٦٣ - ١٨٢٥) لذهب كنت في الأخلاق وعبر عن ذلك في رسالة إلى صديقه القيس Vogel بتاريخ ١٧٨٨/٧/١٣ يقول فيها : « بحق السماء إلا أشتربت لي كتابين هما : « تأسيس ميتافيزيقاً الأخلاق » ، لكتن و « نقد العقل العملي » ، لكتن . إن كنت ليس نوراً لهذا العالم ، بل هو نظام شمسي ساطع » .

* * *

كذلك كان من أشد المتحمسين لكتن وفلسفته شاب سيكون من أعلام المثالية الألمانية وهو يوهان جوتليب فشهte J. G. Fichte الذي قدم إلى بينما في ربيع ١٧٩٤ بوصفة من أنصار كانت المتحمسين . وكان فشهte قد زار كينجسبرج في أول يوليو سنة ١٧٩١ ابتعاداً أن يرى ذلك الرجل الذي يدين له بالخلاص من الأناويم التي تاه فيها قبل ذلك ، وزوده بكل المبادئ والاقناعات التي كوتنت ذاته وأخلاقه .

وبعد هذا اللقاء كتب فشهte كتاباً بعنوان : « محاولة نقد كل وحي » وأتمه في خمسة أسابيع من الاعتكاف والتأمل العميق ، وكتب عليه إهداءً إلى الفيلسوف كرت . وقرأه كرت وأوصى أحد الناشرين بنشره ، فنشر بناء على توصية كرت هذه ، وظهر في ربيع سنة ١٧٩٢ ولكن بغير اسم مؤلف ، إما غفلة من الناشر أو حيلة لترويج الكتاب . ولما كان الناس آنذاك يتظرون رأي كرت في الدين ، فقد شاع الظن بين الناس أن المؤلف هو كرت ، ييد أن كرت بادر فكشف عن الحقيقة ، لكن فشهte أفاد الشهرة من رواج الكتاب رواجاً عظيماً على أساس أنه من تأليف كرت . وإذا به – أي فشهte – يدعى للمشاركة في تحرير « مجلة بيتنا الأدبية » ، التي نشر فيها كرت هذا الإيفاض ، ثم دعي في نهاية

ديسمبر سنة ١٧٩٣ ليشغل كرسى الأستاذية في جامعة بيتا ، الذي شغره بذهاب رينهولد إلى جامعة كيل .

لكن فشله الشديد الحماسة لكتت - حتى إنه كتب له في ٢٠ سبتمبر سنة ١٧٩٣ يصرح بأن : « التفكير فيه سيكون دائمًا مصدر عقربي » - ما لبث أن نظما شيئاً فشيئاً كلما قوي استقلال فكره الذاتي وأوغل في طريق مذهبة الثاني الخالص . وبعد أن كانت الرسائل بينهما عديدة ، تضاءلت ؛ وكانت من ناحيته راج يصدر أحكاماً عن فشله لم ترق لهذا الأخير ، وفي رسالة بتاريخ ديسمبر سنة ١٧٩٧ كتب كنت إلى فشله ينصحه بأن يستغل موهبته العظيمة في العرض الشعري ، بدلاً من الخوض في الدقائق غير المشرفة . فرد عليه فشله قائلاً إنه لا يفكر في توديع الترعة الاسكالانية ، بل على العكس يقويها ، لأنها تزيد في قوته .

وساءت الحال بينهما شيئاً فشيئاً ، حتى وقعت القطيعة النهاية في سنة ١٧٩٩ حين أعلن كنت في « مجلة بيتا الأدبية » أن مذهب العلم الذي يقول به فشله هو مذهب غير مقبول إطلاقاً ، بل ونعت مؤلفه (أي فشله) بأنه « صديق » زائف بل وغدار خبيث . ورد فشله في نفس المجلة ، في صورة رسالة بعث بها إلى شلنجر ، بعبارات في غاية الاعتدال ، لكنه في رسالة خاصة بعث بها إلى شلنجر قال إن فلسفة كنت هي عرض هراء totaler Unsinn . كما وصف كنت في رسالة إلى رينهولد يقول فيها إنه « ثلاثة أرباع عقل » !

Dreiviertelskopf

فواعجبنا لهذا الانقلاب في الاعجاب من التقىض إلى التقىض ! ولكم يفسد الموى حكم بني الإنسان حتى أعقلهم !

• • •

وفي برلين كان كيزفتر Kiesewetter من المحبين لمذهب كنت .

ولكن أبرز هؤلاء هناك كان سلomo ميمون^(١) ، وهو فيلسوف يهودي بولندي ولد في ميرز Mirz في لتوانيا البولندية في سنة ١٧٥٤ ، وتوفي في Nieder-Siegersdorf بالقرب من Liegintz في ٢٢/١١/١٨٠٠ ، قدم إلى برلين في سنة ١٧٧٣ حيث درس فلسفة فولف وتعرف إلى موسى مנדלزون . ودرس فلسفة كانت في سنة ١٧٨٨ فتحمس لها وتحت تأثيرها كتب أولاً : « بحث في الفلسفة المتعالية » (برلين ١٧٩٠) ، وكان قد بعث بمخطوطها وأقرّه كانت . ثم نشر « معجمًا فلسفياً » (سنة ١٧٩١ في برلين) فيه جمع سلسلة من الأبحاث عن موضوعات الفلسفة ، مرتبة بترتيب أحجدى ، وأثار هذا الكتاب سجالاً عنيفاً بينه وبين رينهولد . ونشر أهم كتبه وهو : « محاولة لنطق جديد » في سنة ١٧٩٤ (برلين ؛ سنة ١٧٩٨) . وفي مؤلفاته هذه حاول ميمون تعديل مذهب كانت في اتجاه المزيد من الشك . فنبذ فكرة الشيء في ذاته التي قال بها كانت وسيدور حوالها الكثير جداً من الجدل ؛ وزعم أن مادة الأشياء الخارجية التي تحدث انطباعات في حواسنا هي مادة غير معقوله . إن الانطباع أمر حقيقي ، لكن لا سبيل إلى فهمه وتفسيره . وعارض في تمييز كانت بين الحسارة والذهن ، كما عارض في قول كانت إن المكان والزمان عيانان للحسارة ذاتيان .

كتب ميمون إلى كانت في ٧ أبريل سنة ١٧٨٩ يكشف له عن شديد إعجابه بفلسفته . ولما أرسل إليه كتابه « بحث في الفلسفة المتعالية » وهو مخطوط ،قرأً كانت بعض المخطوط وكتب إليه يقول إن هذا المخطوط « يكشف في الواقع عن قريبة غير عادية لفهم العلوم ». وفي رسالة طويلة إلى هرتس H. Herz (بتاريخ ٢٦ مايو سنة ١٧٨٩ : راجع « رسائل كانت » ج ٢ ص ٤٨ - ٥٥)

(١) راجع عنه : Salomo Maimon : *Lebensgeschichte, von ihm selbst beschrieben*, hrsg. von K.-P. Moritz, Berlin 1792; — Sab. Jos. Wolff, *Maimonis*, Berlin, 1813; — J.-H. Witte : S. Maimon, Berlin 1876.

يقول إن أحداً لم يفهم بإدراكه معرفة المسائل الأساسية في فلسفته مثلما فعل السيد ميمون . ومن ثم حرص ميمون على أن يرسل إلى كتب في السنوات التالية كل انتاجه ؛ لكن لما كان كتب لم يعد يجذب عنه ، كان ميمون يوسط الآخرين ليذكروه عند كتب . وفي آخر كتاب أرسله إلى كتب بتاريخ ٢ ديسمبر سنة ١٧٩٣ راح يستعطف كتب ليندي رأيه في أحدث كتاب نشره .

• • •

كنت في معاركه الفكرية

لكن كنت لم يكن يحفل بالرد على منتقديه ، بل وغالباً لا يقرأ ما يكتبونه ضده ، عن تعالِيه وازدراء لشأنهم ؛ وكثيراً ما كان يصرّح بأنه يغضّ المنازعات العلمية . ولما تزايد المجموع عليه ابتداء من سنة ١٨٨٥ وصاعداً ، كان يدع لأنصاره مهمة الرد على المهاجمين والدفاع عن مذهبة . لقد كان يشعر بأن لديه مهمة أكبر جداً من الخوض في هذه المساجلات والمهاترات والمحاولات : ألا وهي ، أن يتم بناء مذهبة . وحتى ما كتبه نقداً لكتاب هردر ، وتدخله في نزاع ياكوبى ومندلزون ، والملحق الذي كتبه لكتاب ياكوبى ، ورسالة عن « استخدام المبادئ الفائقة » — كل هذه ليست كتب مساجلات بالمعنى الحقيقي .

والاستثناء الوحيد لهذا الموقف هو ردّه على يوهان ابرهارد بعنوان : « حول اكتشاف مقاده أن كل نقد جديد للعقل المحسن ينبغي بالضرورة أن يتم بواسطة نقد أقدم » (سنة ١٧٩٠) .

لكن مراعاة للترتيب التاريخي سنعرض لهذه الشبه مساجلات بحسب وقوعها على الترتيب الزمني :

أ - نقد كتاب « الأفكار ... » هردر

وأولاًها هي نقده لكتاب هردر^(١) بعنوان : « أفكار في فلسفة تاريخ

— R. Haym : Herder, nach seinem Leben und seinem

(١) راجع عن هردر :

الإنسانية» ، وقد ظهر في أربعة أقسام في مدينة ريجا ، فيما بين سنة ١٧٨٤ وسنة ١٧٩١ ، دون أن يكمل . وفي هذا الكتاب العظيم أودع هردر كل أفكاره ؛ وكان يعلم بأن يصنع مع علم التاريخ صنيع نيون مع علم الطبيعة ، وأن يتبع تطور الحضارة الإنسانية خلال العصور عند مختلف الأمم . وكان من رأيه أن كل ما يقع إنما هو غاية ووسيلة معاً ، وأن لكل عصر قيمته الذاتية ، وأنه من غير الممكن أن تكون الأجيال السابقة إنما عاشت فقط من أجل الأجيال اللاحقة ، بل لكل جيل استقلاله في الوجود وقيمة حياة خاصة به .

ولقد كان هردر – كما رأينا – تلميذاً عابراً لكتن ، وقد أوردنا رأيه في أستاذة . بيد أنه فيما بعد لم يدرس « نقد العقل المحس » في سنة ١٧٨٢ إلا دراسة عابرة ، مكتفياً بمحكم هامان الذي رأى في « نقد العقل » لكتن محاولة بجعل العقل مجرد مستقلٌ عن كل تجربة وعيان حسي ، أي محاولة للوقوع في صورية فارغة وكلام أجوف . لكن هردر امتنع من أن يبدي رأيه علناً في كتاب كتبه كتب هردر هذا .

ولما طلب كريستيان جوتفريد شوتز من كتب أن يكتب مقالاً في « مجلة بيتنا لنقد الكتب » . لي طلبه بأن كتب نقداً عن القسم الأول من كتاب « أفكار هردر » . وظهر هذا النقد في يناير ١٧٨٥ في العدد الأول من تلك *mجلة Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*

أثنى كتب على ما تخلّى في كتاب هردر من « نظرية شاملة » ، ومن ذكاء مرهف في اكتشاف النظائر ، ومن قوة في الخيال وجرأة ، ومن وفرة في الأفكار ، وما هنالك من تأملات صحيحة نبيلة .

Werken dargestellt, Berlin, 1877-1885, 2 vol. (2. Aufl. 1954); R.T. Clark : Herder : His Life and Thought (1955; reprinted, 1969); R. Stadelmann : Der historische Sinn bei Herder, 1928; T. Litt. : Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt, 1930 (2. Aufl. 1949).

لكته أخذ عليه أنه يعوزه الدقة المنطقية في تحديد المعاني والتصورات ، ونصحه بأن يتتجنب – في الأقسام التالية من كتابه – أن ينساق وراء ملكة التخيل والفروض والمواعظ ، وأن يلتزم – بدلاً من ذلك – تحديد المعاني وتأمل القوانين والاحتياط في استخراج التائج .

كذلك أشاد كنت بالقسم الثاني فيما يتعلق بصدق الأحكام وبراعة الترتيب ، وجمال العبارات الشعرية ، لكنه في الوقت نفسه أخذ عليه الإفراط في الروح الشعرية بحيث أدت المجازات الجريئة والصور الشعرية والتلميحات إلى الأساطير ، أدت إلى حجب الفكرة الأساسية ومزيد من الغموض في التصورات .

وتأثير هردر ، رغم ذلك المدعي كله ، بهذه الألوان الخفيفة من النقد ، وكان شديد الحساسية لكل نقد . وإذا به في كتاب صغير بعنوان : « الله » بهاجم فلسفة كنت ويزعم أنها فلسفه لفظية ، ويدعى أن كنت تحمل من كل تجربة ، كما أخذ على كنت تفند له كل برهان عقلي على وجود الله . ثم إنه في القسم الثاني من كتابه « أفكار » – الذي ظهر في خريف سنة ١٧٨٥ بهاجم كنت في موضع عديدة دون أن يذكره بالاسم . لهذا اضطر كنت في تقاده للقسم الثاني ، الذي ظهر في ١٥ نوفمبر سنة ١٧٨٥ في نفس المجلة – أن يرد على هذا النقد . فزاد هذا من مرارة نفس هردر ، حتى إن صاحبه الوحيد في كينجسبرج ، وهو هامان ، كتب إليه في ١٧٨٦/١٩ يقول له : « لا يعجبني فيك يا صديقي مواطنني أن تتألم من القراءات التي كالمها لك أستاذك القديم ... إن كل رأس جيد في حاجة إلى ملاك شيطاني بدلاً من التحذير من الموت – والصبر المر يجعل الخلود حمراء ، ويقوّي الدورة الدموية ويساعد على مواصلة العمل ، خصوصاً إذا كان هذا لا يزال تحت السنдан . وكل هذا يفيدهك في عملك ويخشن منه ، إذا أحسنت استخدامه . إن كنت ليس خصمأً لك » .

لكن هردر لم يفدي من هذه النصائح ، يدعوه إلى الثقة بنفسه ثناءً جيته
الجم على كتابه حتى إنه دعا كتاب « أفكار ... » في سنة ١٧٨٧ : « أحبيله
الأحب إلى نفسه ». كما أن هامان كان يواسيه قائلاً : « إن كنت ملء مذهبك
إلى درجة ألا يقدر على أن يحكم عليك حكماً نزيهاً » (رسالة من هامان
إلى هردر في ٦ فبراير سنة ١٧٨٥) . ويخفف ما بين هردر وكتبه فيقول في
رسالة أخرى إلى هردر (بتاريخ ٨ مايو سنة ١٧٨٥) : « إن كنت رجل
خدم مؤثر للخير للغير وفي صميمه طيب الأخلاق نبيل التوبيا ، له كثيرون من
المزايا والأفضال . ييد أنه وجد في كتابك : « أفكار ... » كثيراً من الموضع
التي أبصر فيها سهاماً موجهاً ضده ضد مذهبك ، دون أن تكون قد أفكرت
أنت في ذلك أو قصدت إليه » .

وظل هردر حتى آخر حياته خصماً لفلسفة كتب القدمة .

على أن كانت رفض أن ينقد القسم الثالث من كتاب « أفكار ... » لما
أصدره مؤلفه هردر في سنة ١٧٨٧ ، لأنه كان مشغولاً بكتابه « نقد مملكة
الحكم » .

ب - موقفه من التزاع بين ياكوبى وماندلزون

في منتصف الشهادتين من القرن الثامن عشر ثارت مباحثات عنيفة لما أُعلن ف. ه. ياكوبى أن لسنح (١٧٢٩ - ١٧٨١) قبل وفاته ببضعة أشهر قد
اعتنق مذهب اسيينوزا ، وكان مذهب اسيينوزا آنذاك يعدّ مرادفاً للإلحاد
الفاحش والجبرية المطلقة . وتلقى ماندلزون (١٧٢٩ - ١٧٨٦) - هذا النبا في
يوليو سنة ١٧٨٣ فاعتبره آهاماً غير صحيح وتشهيراً شخصياً بصديقه المتوفى
حديثاً لسنح (١٥ فبراير سنة ١٧٨١) . وإذا به في كتابه : « ساعات الصباح
أو محاضرات عن وجود الله » (خريف سنة ١٧٨٥) يهاجم الاسيينوزية بكل

عنف ، وفي الوقت نفسه راح يهاجم الترعة الشكية والمثالية النقدية ، رغم أنه اعترف بأنه لم يقرأ مؤلفات كتن !

وفي مقابل ذلك دافع ياكوبي عن الاسپيتوزية وعدّها المذهب المنطقي الوحيد بين كل الفلسفات التصورية ، وذلك في كتابه الذي ظهر في خريف سنة ١٧٨٥ أيضاً بعنوان : رسائل عن مذهب اسپينوزا موجهة إلى موزس مندلزون . لكن ياكوبي إنما كان يهدف من وراء هذا الدفاع إلى هدف آخر وهو أن الآلة الطبيعية العمياء والإلحاد لا يمكن أن ينقد منها غير وثبة قاتلة في الإيمان ، أي الشعور باليقين الذي لا يحتاج إلى برهان .

فرد مندلزون في مستهل سنة ١٧٨٦ ردّاً ما لبث أن ردّ عليه ياكوبي ، ومن ثمّ نبذات تتوالى المساجلات من مختلف التواحي حول نفس الموضوع ، برسائل وكتيبات صغيرة ، كانت تتوه بها «مجلة يينا لنقد الكتب» .

واستمرت المعارك طوال عامين ، توفي خلالها مندلزون في ٤ يناير سنة ١٧٨٦ . وارتبطت بشكلة أخرى أعمّ وأهم وهي سألة : «نزعة التنوير Aufklärung» . فانقسم المساجلون إلى معكرين : معسكر أنصار نزعة التنوير ، الذين اتخذوا من مجلة برلين الشهرية — Berlinische Monatsschrift مركزاً لنشاطهم ، ووجلوا حامياً لهم في شخص وزير فريدرش الأكبر ، وهو فون اتسدلتز Freiherr von Zedlitz ؛ – وفي الجانب الآخر معسكر أنصار فلسفة الشعور والإيمان ، وعلى رأسهم هامان ، جوسيبي الشمال كما كان يلقب ، وكان صديقاً لكتن ومن بلده ؛ وأهم منه كان فريدرش هيبرش ياكوبي من دوسلدورف ، وأيضاً لافاتر Lavater . أما المعسكر الأول فكان يضم بيستر Biester صاحب «مجلة برلين الشهرية» ، وم . هرتز M. Herz ، ونقولاي Nicolai وغيرهم .

وقد أهاب كلا الفريقين بكنت ليحسن برأيه الأمر في هذه المشكلة . فماذا كان موقف كتن ؟

لم يستهو كتَّ منهِجُ اسبيوزا التوكيدِي (الدوجماتيقي) ولا نزعته إلى
وحدة الوجود . وقد صرَّح هامان بأنه لم يدرس اسبيوزا جيداً (رسالة من
هامان إلى ياكوبى في ١٢/٣/٨٥) . وهذا لا ينجد كتَّ يذكر اسم اسبيوزا
في كتابه «نقد العقل المحسن» بل ولا في كتبه السابقة عليه إلا مرة واحدة ،
وذلك في كتابه : «البرهان الممكن الوحيد على وجود الله» (سنة ١٧٦٣) .
ثم إن كتَّ كان من أنصار نزعة التسوير . وهذا كان هواء مع المعسكر الأول .

لكنه مع ذلك لم يكن له أن يؤيد المعسكر الثاني ومحوره مندلزون ، لأنَّه كان
لا يقر نزعة مندلزون المتأثرة بتولف ، كما أنَّ مندلزون سبق له أن هاجم كتَّ
في موضوع براهين وجود الله وحمل عليه . وهذا أفكَر في أن يدخل في صراع
مع مندلزون في أول الأمر ، وشجعه على هذا طبِّعاً هامان (كما كتب هذا
إلى ياكوبى في ١١/٥/١٧٨٥) . لكنه ما لبث أن تخلى عن هذا العزم واكتفى
بأنْ أبلغ شوتز برأيه غير المتحمس لكتاب مندلزون «ساعات الصباح» ...
وسجل شوتز هذا الرأي في مقالة عن الكتاب بصحيفته «مجلة بيتنا لنقد
الكتب» .

لكن المعسكر الآخر ظل يطمع في أن يدللي كتَّ بدلوه ، ليأتي بالرأي
الفصل . فكتب إليه تلميذه القديم مركس هرتز M. Herz يدعوه إلى الإدلاء
برأيه ليسدد بحكمه الصائب هذه الروبوة الجوفاء . ومن ناحية أخرى كتب إليه
شوتز في فبراير سنة ١٧٨٦ يطلب منه إيضاحاً لما زعمه ياكوبى في كتابه عن
اسبيوزا من أن آراء كتَّ في المكان قد صبَّغت بروح اسبيوزية . وبعث إليه
لودفيج هيرش ياكوب من هلَّة ، وكان من أشد المعجبين بكتَّ حماسة ،
يسأله هل صحيح ما ذكر في الصحف من أنه يعدَّ ردَّاً على كتاب «ساعات
الصباح» لمندلزون .

وتهيأت لكتَّ الفرصة للدخول المعركة من باب جانبي . ذلك أنَّ لودفيج
هيرش ياكوب الذي من هلَّة كتب هو نفسه كتاباً يردَّ فيه على مندلزون

عنوان : « الفحص عن كتاب « ساعات الصباح » مندلزون » (خريف سنة ١٧٨٦) ، وطلب من كتب أن يكتب ملاحظات فلبّى كتب طلبه ، ونشرها ياكوب بعد مقدمة كتابه هذا تحت عنوان : « بعض ملاحظات السيد الأستاذ كتب » . وفي هذه الملاحظات التي تستغرق حوالي ثمانين صفحات يقرر الموقف القدي الكثي في مسألة براهن وجود الله ضد قطعية مندلزون من ناحية ، وضد اسپينوزا من ناحية أخرى . وبالنسبة إلى موقفه من مندلزون يقرر بأن المشاكل الفلسفية ، من نوع حرية الارادة والجبرية ، ليست مجرد مشاحنات كلامية ؛ كما يقرر أن البحث في « الشيء في ذاته » ليس خاويًا من المعنى كما يزعم مندلزون .

لكن الأهم من هذه الصفحات القليلة هو المقالة التي كتبها كتب في نفس السنة - سنة ١٧٨٦ - عنوان : « ما معنى : التوجّه في التفكير ؟ » ، ونشرت في عدد أكتوبر من « مجلة برلين الشهرية » . وفيها يميز كتب بين التوجّه البخغافي ، والرياضي ، والمنطقي . ويقرر أن الفيلسوف لا يعني إلاً هذا الأخير . ويؤكد كتب دور العقل ، لا الشعور ، في تقرير الحقائق . ويعذر من التزعة التوكيدية كما يحذر من التعلق بالمشاعر العاطفية .

ج - المعركة ضد ابرهارد

أما المعركة الثالثة ، والتي فيها هاجم كتب بعنف على غير عادته ، فهي مع يوهان أو جست ابرهارد Eberhard (١٧٣٩-١٨٠٩) ، وكان من الاتجاه التنويري بعامة ، ومن أتباع مدرسة ليتس وفولف معاً بخاصة . وكان لا هو تيًّا ذا نزعة عقلية ، انتشر اسمه بعد أن أصدر كتاباً عنوان : « دفاع جديد عن سقراط » (سنة ١٧٧٢) ، دافع فيه عن أفالن الوثنين وهاجم آراء الكنيسة المضادة لهم . وبفضل الأمبراطور فرديريك الثاني وزرعته المتحررة عن ابرهارد واعظاً في شرלוטبورج في سنة ١٧٧٤ ، ثم عين أستاذًا للفلسفة في هله في سنة

١٧٧٨ بينما رُفضت الذي تقدم هو الآخر لشغل هذا الكرسي .

رأى أبرهارد في متنصف الثمانينات أن نقدية كانت بدأت تتحتل مكان الصدارة في الفلسفة في ألمانيا ، وتدعى في الظل مذهب ليتس وفولف الذي كان يؤمن به أبرهارد . ولهذا أنشأ في نهاية سنة ١٧٨٨ مجلة متخصصة في الفلسفة ، تصدر أربع مرات سنوياً، بعنوان: «المجلة الفلسفية Philosophische Magazin» وفيها جمع كل خصوم كانت التحسين . وفي الأعداد الثلاثة الأولى منها حمل أبرهارد حملة شوأه على مذهب كانت ، ولما كان ذا أسلوب سهل واضح فقد كانت حملته هذه خطراً على النقدية .

ونصح كانت أصدقاؤه بأن يضرب صفحأ عن هذه الحملة ولا يجيب عليها . لكن كانت لم يستمع لهم ، لأنها استشعرت في هذه الحملة من المراة ما لم يستشعره بالنسبة إلى أي هجوم سابق . وقال في رسالة منه إلى رينهولد بتاريخ ١٩ مايو سنة ١٧٨٩ إن مسلك أبرهارد : من تضليل وتعريف للمعنى ، وتربيط للأفكار—لا يمكن السكوت عليه .

ومن هنا انبرى رينهولد ، الصديق التصیري الحاضر دائمًا للدفاع عن كانت ، للرد على «هذا السلوك الشائن الصادر عن ثرثار غير فلوفي » ، أي عن أبرهارد ، وكان رينهولد قد عرفه في هلته ونعته بأنه « حرباء حقيقة » . فكتب نقداً للمقالات الثالث والرابع من مقالات أبرهارد . لكن أبرهارد ومن لفته استمروا في حملتهم .

من هنا رأى كانت ضرورة الرد بنفسه على هذه الحملة الباهلة ، فأفقر أولاً في كتابة مقال صغير ، لكنه قرر بعد ذلك أن يخصص كتاباً للرد على أبرهارد ، اشتغل فيه خلال شهر ديسمبر ١٧٨٩ ونشره في سنة ١٧٩٠ ، في نفس الوقت الذي نشر فيه «نقد ملكة الحكم » .

وفي هذا الكتاب الحافل بالتهكم والساخري ، أوضح كانت نواحي من

مذهبه ، وأكّد يقينه باستمرار فلسفته ومستقبلها . ومن هنا لا يزال هذا الكتاب مفيداً في إيضاح جوانب من فلسفة كنّت النقدية .

وترك أبرهارد الرد على كنّت لأحد معاونيه الذي كتب يقول : « إن الفلسفة الكتّيبة ستكون في المستقبل إسهاماً عجياً في تاريخ تشويش العقل الإنساني » .

وهب أنصار كنّت لمواصلة الدفاع عن كنّت ، مثلما فعل بورن Born وشولتس Schultz .

ولقي كنّت نجاحاً هائلاً فأعيد طبع كتابه في السنة التالية ، بينما مجلة خصمه أبرهارد توقفت عن الصدور في سنة ١٧٩٢ ، أي أنه لم يصدر منها غير ١٢ عدداً .

فزع كنت مع السلطة والرجعية الدينية

ساد القرن الثامن عشر ، ما عُرِفَ باسم « فزع التّنوير » Aufklärung ، وتلخص مبادئها فيما يلي :

١ - الإيمان بأن العقل هو جوهر الإنسان ، وأنه الأداة الكافية في معرفة كل ما يتعلق بشؤون العالم والحياة ، وأنه المعيار في تمييز الخطأ من الصواب . ولهذا فإن مبادئه : الذاتية أو الهوية ، وعدم التناقض ، والعالية والشرعية هي مبادئ التفكير الصحيح . وهو الحكم الفصل في كل شيء . وفي وسعه أن يدرك كل شيء . والعقل يستبطئ ابتداءً من حقائق بسيطة واضحة بيّنة ؛ وهو يلاحظ الواقع ، ويستخرج أو يستقرئ القوانين التي تحكم الطبيعة كلها .

٢ - الإيمان بالتقدم المستمر للإنسانية ، بفضل انتشار العلم ، وسيطرة التفكير العقلي ، والاهتمام بما هو مفيد للإنسان في الحياة الواقعية التي يعيشها . والإنسان ينبغي عليه أن يكون متسامحاً ، لأن الخطأ أمر طبيعي ، والإنسان بطبيعة خير . وعلى الإنسان أن يكتشف القوانين الطبيعية التي تصلح أمور المجتمع ، وأن يحوّل هذه القوانين الطبيعية إلى قوانين وضعيّة ، وسلوك أخلاقي . ولا بد من تنظيم المجتمعات البشرية من أجل إسعاد الناس . وهذه السعادة لا يمكن أن تنشأ إلاّ عن مراعاة القوانين والحقوق الطبيعية . ومن هنا تعقد الناس على تنظيم أمور حياتهم ، فوكروا إلى جماعة منهم الإشراف على هذا التنظيم ؛ وتمّ عقد حقيقي بين الحاكم والمحكومين ، ومن حق هؤلاء

الأخيرين أن يغيروا الحاكم الذي لا يحترم شروط العقد أو الذي ينتهكه . ولذا فإن الثورة على الحاكم حق للمواطنين والمحكومين . ولا بد من إطلاق سلطة الحاكم حتى يستطيع القيام بمهامه ، لكن ذلك بشرط أن يتحقق المدف من الحكم وهو : سعادة الناس . وعليه في سبيل هذا أن يتلقى تعاليمه من «الفلسفة» ومن هنا دعا هؤلاء إلى ما سمي باسم «الاستبداد المستير» . وعلى الأمير (=الحاكم) أن يؤمن حقوق الإنسان ، وعلى رأسها حرية الفرد ، وأن يلغى الاستبعاد . وأن يطلق حرية التجارة والصناعة والملاحة والزراعة والحرية المدنية . — وعلى الأمير أيضاً أن يؤمن مساواة الجميع أمام القانون ، فيلغى كل الامتيازات الناشئة عن المولد والديانة الخ . ويؤمن للجميع تكافؤ الفرص ، لأن المساواة في الحقوق طبيعية ؛ لكن التفاوت في الموهاب طبيعي أيضاً . ومن هنا تتفاوت درجات الناس في الرأء والمكانة الاجتماعية . والملكية الناشئة عن استعمال الحرية طبيعية هي الأخرى ومقدسة . وعلى الأمير أن يحافظ بإصرار على حرمة الملكية وتفاوت الرؤوات . وسيكون ثم إذن أرستقراطية في الموهاب وفي الرؤوات . لكن الموهاب قابلة للتربية والتقويم ، ومن هنا يمكن الإصلاح لثلاثي ما لم تتوفره الطبيعة .

٣ - وفي أمور الدين ناضلت نزعة التنبير ضد سيطرة السلطات الدينية وضد الترمذ في فهم معاني الدين ، وطالبت بتحرير التفوس من سيطرة رجال الدين ، ومن العقائد غير المقبولة عند العقل ، ودعت إلى ما عرف باسم : «الدين الطبيعي» ؛ أي المطابق للطبيعة والعقل ، لأن الطبيعة والعقل سيان . ومن هنا هاجم أنصارها المسيحية لما تنطوي عليه من عقائد غير معقولة ولا طبيعية : غير معقولة مثل فكرة الخطيئة الأولى التي ارتكبها آدم وحواء ، فكيف يرثا أبناؤها ولا شأن لهم بها ؟ وكيف يكون الطفل الذي ولد اليوم مسؤولاً عن خطيئة ارتكبت منذآلاف السنين ؟ وآدم ، هذا الإنسان المتأهي ، أتى له أن يرتكب خطيئة لامتناهية في حق الله؟— وكذلك فكرة تمجيد الله في إنسان هو يسوع الناصري ، وعقيدة التثليث أي القول بثلاثة أقانيم تولّف إلهًا واحداً ،

ثم عقيدة قيمة المسيح ، فأنى للإنسان أن يقوم حيّاً؟ وسخروا مما في الكتاب المقدس من حكايات غريبة تصدم العقل ، ولا يسودها منطق ، ولا تختتم التصديق . ومن هنا نعمت بهم بأنّه مجموعة من الكتب أتفها أناس امتلأوا بالأحكام السابقة السائدة في أيامهم ، وتناولتها أيدي التعديل والتبديل والزيادة والقصاص والتحريف والترييف – وفقاً لحاجات الوقت ودرجة الفهم . وأخلعوا على المسيحية كونها منافية للطبيعة لأنّها تدعو إلى الفقر^٢ والعذاب والتواضع والخضوع والجذب الآلام . ونسبوا إليها العلة في إيجاد مشاعر غير إنسانية : فالملسيحي يفرح بوفاة ابنه بدعوى أنّ هذا حظى بالسعادة الأبديّة ، ويترك قريبه دون مساعدة ابتغاء ألا يتأنّر عن حضور القدس . كما يتهمون المسيحية بالإضرار بالمجتمع : فالأديرة مباهة للتتابة والكساں الذين يحرمون الدولة من أعضاء نافعه في تولي شئون الزراعة والصناعة والتجارة . والعزوبية التي يمارسها رجال الدين تمنع من تكاثر الناس ، ويسلب المجتمع من الم التجين والمستهلكين . والعقائد الدينية تفرق الأمة الواحدة شيئاً وأحزاباً وفرقاً متاخرة مقتاتلة . وتاريخ الكنيسة ليس إلا سلسلة طويلة من الحرّوب والقُتْل . وكلّ هذا يدل على أن رجال الدين منافقون نصابون ، يستغلّون الرّعية أسوأ استغلال تمكننا لأنفسهم من السلطة والثّراء ويسط النفوذ . إنّهم لا يعملون إلا من أجل منافعهم الشخصية واقتناء المال والرّوات ، وفرض السلطة على الناس . ويتاجرون في جهل الناس وضعف الإنسان ، فيخدعون الناس بالحكايات وبالخرافات ، ويعيشون على حسابهم وهم يسخرون منهم . ويمعن رجال الدين في اضطهاد الأحرار ومنع انتشار العلم والنور : فها هي ذي محكم التفتيش تقيم الماشية وأجهزة التعذيب الرهيبة في كل مكان في أوروبا ، وليس فقط في أسبانيا والبرتغال . والبابا والأساقفة يصدرون أحكام الإدانة والتّبذير خارج الدين على من يقف في طريقهم أو يستقل بفكه أو يعارض في تهاوي لهم وخرافاتهم واستبدادهم ، تعينهم في ذلك السلطات المدنية الغاشمة من كاثوليكية وبروتستانتية فها هي ذي ماريا تريزا ، أميرا طورة النساء، يبلغ بها التعصب حدّاً أن تمنع من

قراءة « سجل الكتب المتنوعة » Index حتى لا تتولد في النفس رغبة في استطلاع ما هي هذه الكتب المحترمة ! وفي الدولة الألمانية البروتستانية، هنا هو فريدريش فلهلم الأول يطرد الفيلسوف فولف من كرسى الأستاذية في جامعة هاله ؛ هذا فضلاً عن اصطهادات الآخرين التي عانى منها الكثيرون.

إلى جانب حركة التنوير هذه قامت في مواجهتها حركة ماسونية مؤلفة من الأشراريين والصوفية ، انتشرت موجتها من ألمانيا والسويد وسويسرا ؛ وإذا كانت ذات إلهام مسيحي ، فقد كانت خارج الكنيسة . وعكف أنصارها على الروحانيات والمغناطيسيات وعلوم الصنعة وال술 . وكان منهم سوينبورج السويدي الذي ادعى الاتصال بالأموات وأنه اكتشف « الأسرار الساوية » و « عجائب السماء واللحيم » . وكان منهم أيضاً - ولو بدرجة أقل - لافاتر Lavater الذي ظن أنه يستطيع بالإيمان أن يستولي على القوى الخارقة ويدخل بالمغناطيسية في اتصال مباشر مع الله ، وصار متزلاً في زيورخ في سنة 1789 كعبة لم يريد به يقصدون إليه من كل أوروبا . وفي فرنسا زعم سان مرتان Saint-Martin أو « الفيلسوف المجهول » كما كان يدعى أن ليس للإنسان إلا أن يتذكر كي يعجل بمجيء ملوكوت المسيح ، وذلك بالتأمل والصلة . (راجع كتابه « في الأخطاء والحقيقة » سنة 1775).

وتأسست في ألمانيا طرق صوفية من أبرزها : « طريقة المرااعة الدقيقة » للدين ، وقد انضم إليها كثير من الأمراء والأميرات والأعيان ؛ وطريقة « الصليب والوردة » Rose-Croix ، وكان من أعضائها ملك بروسيا فريدريش فلهلم الثاني .

• • •

إلى فريدريش فلهلم الثاني (تولى العرش في 17/8/1786) يرجع السبب في اصطهاد حرية الفكر في ألمانيا وسيطرة الرجعية الدينية .

ذلك أن بروسيا كانت في عهد فريدرش^(١) الكبير تعم بالكثير من الحرية الفكرية ، حتى إنه لما وافق على تعين رقيب على الكتب والصحف في ١٦ مارس سنة ١٧٤٩ عبر عن اتجاهه فقال « إنه ينبغي أن توكل مهمة الرقابة لرجل عاقل تماماً لا يهم بالصغرائر والتغافلات » ; وفي المادة ١٠ من هذا المرسوم نص على أنه ليس من غرض الحكومة « أن تقف عقبة في سبيل البحث الجاد عن الحقيقة ، وإنما تتناول (الرقابة) فقط ما يتعارض مع المبادئ الأساسية العامة للدين والنظام الأخلاقي والمدني » .

وفي أواخر عهده صدرت «مجلة برلين الشهرية Die Berlinische Monatsschrift» ورأس تحريرها يوهان إرش بيستر Johann Erich Biester إلى سنة ١٨١١ ، وكان من أشد أنصار نزعية التثوير حماسة ، فأصبحت المجلة لسان حال أنصار هذه التزععـة .

ثم توفي فريدرش الثاني أو الأكبر في ١٧٨٦/٨/١٧ وتلاه على العرش ابن أخيه فريدرش فلهلم الثاني . وهذا الأخير كان خلال حرب الوراثة البافارية في سنة ١٧٧٨ قد اتصل به عن طريق رودلف فون بيسو فسفردر Rudolf von Bischoffsweder الذي قدم إليه صديقه ورفيقه في الطريقة يوهان كرستوف فيلز Joh. Christoph Wöllner . واستطاع الرجالان التأثير في شخصية الأمير الضعيفة فأدخلاه عضواً في هذه الطريقة باسم أرميسوس Ormesus في سنة ١٧٨١ .

J.D.E. Preuss : **Friedrich der Grosse**, B. III;

(١) راجع عن موقفه من الرقابة

— J. Blintz : **Deutsche Kulturbilder aus sieben Jahrhunderten**. Bd. 2. Hamburg 1893, S. 80 ff.

واستولى فيلز^(١) هذا على عقل الأمير ، وليّ العهد ، منذ سنة ١٧٨٤ بمحاضرات متقطمة عن مختلف فنون الحكم وإدارة الدولة ، وكان يسلمها إليه مكتوبة بخطه . ومن بين ما اقرّه في هذه المحاضرات على الأمير حين يصير ملكاً على بروسيا ما يلي (٢) أن يصدر مرسوماً يجعل يوم السبت مقدساً ؛ (٣) أن يضع في وزارة الدين وزيرًا مستقيماً بدلًا من فون زدلتس الذي كان منكراً لل المسيح ومؤمناً بالذهب الطبيعي ؛ وأن يصدر الوزير قراراً بإدانة ما انتشر في البلاد من نزعات طبيعية ، وتأليهية *Deismus* وعدم اكتراث للدين ؛ (٤) وأن ينهي على الوزير بعدم السماح بتدريس هذه « الأخطاء » وإطلاع الشعب عليها ؛ (٥) ويأمر بأن يراعي كل رجال الدين بأن يلتزموا بالدين الصحيح غير المزيف ؛ (٦) وأن يصدر قانوناً بشأن تقديس يوم الأحد ؛ (٧) وأخيراً أن يصدر قانوناً بالرقابة .

وكان فيلز هذا خبيثاً صاحب دسائس . وحين منحه فريدرش الأكبر في سنة ١٧٦٨ لقب نبالة على هذا بقوله : « إن فيلز Wöllner قيس خبيث خدّاع صاحب دسائس ».

وبعد تولي فريدرش فلهلم العرش في ١٧٨٦/٨/١٧ عين فيلز هذا مستشاراً خاصاً أعلى للمالية ورئيساً لمصلحة المباني ، وفي نفس الوقت مستولاً عن شؤون مجلس الوزراء .

هناك توقع الكثيرون أن تبدأ حملة ضخمة ضد التثوير وحرية الفكر . فكتب سفير برانشفيج ، فون بولنتس von Beulwitz في رسالة سرية بتاريخ

M. Philippson : *Geschichte der preussischen Staatswesens vom Tode Friedrichs des Grossen*, Bd. I., Paulus Cassel : *Friedrich Wilhelm II; Preuss*, in Zeitschrift für preuss. Geschichte 1865-66: Tholuck - Wagenmann in Herzog - Plitts : *Real - Encyklopädie für protest. Theologie*, 2. Aufl., XVII. S. 256 ff.; Emil Fromm : *Immanuel Kant und die preussische Censur*. Hamburg & Leipzig, 1894.

١٧٨٦/٩/٨ بعث بها إلى هانوفر يقول : « لقد عبر لي بعض الشخصيات ، و منهم أحد الوزراء (ربما كان هرتسبurg) عن خواوفهم من أن يفرض على الناس ، بفرض حسن ، الشدد في القوى في أداء واجباتهم الدينية ، وأن يزداد تأثير الروحانية ». .

وأتجه فيلتر أولاً إلى العمل على طرد الوزير المستثير فون زدليتز von Zedlitz من إدارة شئون الكنيسة والمدارس . وتم له ما أراد في ٣ يوليو سنة ١٧٨٨ . وفي ٣ يوليو عين فيلتر نفسه وزيراً فعلياً لوزارة الدولة والعدل ، وضم إليه ، « عن ثقة خاصة » ، إدارة الأمور الروحية (= الدينية) .

وبعد توليه الوزارة بأيام قليلة ، صدر مرسوم ملكي بتاريخ ٩ يوليو سنة ١٧٨٨ خاص «بتنظيم الأمور الدينية في الدول البروسية » . وهو الذي اشتهر فيما بعد باسم « مرسوم فيلتر الديني » Das Wöllnersche Religionsedikt .

ويهمنا من هذا المرسوم المادة الثانية منه ، ومفادها أنه « طالما يبقى كل واحد مواطناً صالحاً في الدولة يؤدي واجباته ، لكنه يحتفظ لنفسه برأيه الخاص ويراعي عدم نشره أو إقناع الغير به وزعزعة إيمانه » . فسيقى التاسع وحرية الفكر ! .

وقضى على ذلك بأن صدر « مرسوم رقابة مجدد للدول البروسية » بتاريخ ١٩ ديسمبر سنة ١٧٨٨ ، غرضه وضع حد « لإطلاق العناد لأنصار التزيير » « ولما نتج عن حرية النشر من وقاحة النشر ». وقد صاغ القانون فون سفارتس Svarez وقد تم المستشار الأعظم فون كرامر von Cramer ، فجاء معتدلاً لا يغير كثيراً في الروح العتدلية العامة للمراسيم السابقة . ورد في المرسوم أن الملك قرر « أن يشجع حرية النشر العتدلية المنظمة » . وأن يراقب ما يؤدي إلى أغراض تتنافى مع المبادئ العامة للدين ومع الدولة والنظام الأخلاقي والملني أو يؤدي إلى انهائه الشرف الشخصي والسمعة ». .

وفعلاً ظلل تطبيق الرقابة في الولايات رقيقاً . ولم يتغير هذا الإتجاه العتدل

إلاً مع تشكيل « بلجنة الفحص » في ١٤ مايو سنة ١٧٩١ ، مما أدى إلى الصفط على حرية مناقشة المسائل الدينية والفلسفية في بروسيا .

وفي أول سبتمبر سنة ١٧٩١ صدر أمر ملكي إلى المستشار الأعظم فون كرامر مفاده أن الرقباء على الكتب حتى الآن لم يراعوا مرسوم المراقبة وكانوا كثيراً ما يتسلّلون في تطبيقه وهذا ينبغي إحداث تغيير وذلك بإسناد رقابة الكتب الدينية والأخلاقية إلى آشخاص آخرين يكونون أكثر تدقّقاً . وعین لذلك رقّيّان متشددان هما هرمس Hermes وهلمـر و كانوا من رجال الدين الرجعيين . ولما كان الأمر الملكي المذكور لم يتضمن المجالات الدورية فقد رفع هلمـر Hillmer في ١٤/١٠/٩١ إقتراحـاً إلى الملك بإدخال المجالات الشهرية والدوريات بصفة عامة والمؤلفات التي تصدر بالمناسبات ، من أي نوع كانت ، ضمن قائمة ما ينبغي مراقبته بشدة ، وأن يأمر « من الآن فصاعداً بأن يرسل إلىـ وإلى مساعديـ المعينين للرقابةـ بكلـ المجالـاتـ الشـهـرـيـةـ وـالـمـشـوـرـاتـ الـوقـتـيـةـ وـذـاتـ الـمـنـاسـبـاتـ الـمعـيـنةـ ،ـ وـالـمـكـبـاتـ ،ـ وـالمـؤـلـفـاتـ الـتـرـبـوـيـةـ وـمـاـ شـابـهـ ذـلـكـ مـنـ نـشـرـاتـ ذاتـ مـضـمـونـ أـخـلـاقـيـ وـفـلـسـفـيـ وـكـذـلـكـ كـلـ الـكـبـيرـةـ الـدـيـنـيـةـ وـالـأـخـلـاقـيـةـ (١)ـ .ـ

وكانت النتيجة المحترمة لهذا القرار ، كما هو شأن دائماً ، توقف النشر للكتب والمجلات العلمية والفلسفية والأخلاقية ، وهجرة هذه إلى بلاد آخرـ . فإذاـ بالـمـجـلـاتـ الـكـبـرـىـ فيـ برـلـينـ تـهـاجـرـ إـلـىـ أـمـاـكـنـ أـخـرىـ :ـ «ـ فـالـمـكـبـةـ الـأـلـمـانـيـةـ الـعـامـةـ»ـ هـاجـرـتـ إـلـىـ كـيـلـ Kielـ ،ـ وـ «ـ مجلـةـ برـلـينـ الشـهـرـيـةـ»ـ -ـ إـلـىـ ذـكـرـنـاهـاـ مـرـارـاـ مـنـ قـبـلـ -ـ هـاجـرـتـ إـلـىـ فـيـنـاـ أـولـاـ ،ـ ثـمـ بـعـدـ ذـلـكـ إـلـىـ دـسـاوـ Dessauـ .ـ

وكان فيلسوفنا كنت أبرز وأول من استهدفتهم هذه الحملة . بعد تشكيل بلجنة الرقابة المذكورة بأيام قليلة إلىتس فولتز دورف Woltersdorf من

(١) راجع النصوص في كتاب Censur = und Pressverhältnisse unter dem Minister Wöllner, im Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels IV, 1879.

الملك فريدرش فلهلم الثاني أن يصدر مرسوماً بمنع أمانوبل كنت من الاستثمار في الكتابة والنشر . وقد أباً كنت بذلك تلميذه كيزفر Kiesewetter في رسالة بعث بها من برلين إلى أستاذه بتاريخ ١٤ يونيو سنة ١٧٩١ ، وقد بقىت هذه الرسالة فيما ترکه كنت بعد وفاته .

وأراد كفت أن ينثبر نوايا الرقابة نحوه . فأرسل مقالاً إلى « مجلة برلين الشهرية » عن : « الشر الأصلي في الطبيعة الإنسانية » — وهو أول مقال من سلسلة مقالات يتناول فيها موضوعاً أساسياً يرتبط بال المسيحية . وعلى الرغم من أن المجلة كانت قد انتقدت إلى بيتاً بعيداً عن سلطة الرقابة البروسية ، فقد طلب كفت من ناشر المجلة أن يعرضها على لجنة الرقابة في برلين . وعرضت على هيلمر Hillmer الرقيب ، فأقر نشرها « لأن الذين يقرأون مؤلفات كفت هم العلماء المتعمدون فقط » . وظهرت المقالة في « مجلة برلين الشهرية » .

وتلاها كنت بالمقال الثاني عن «صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشر للسيطرة على الإنسان»، وعرض المقال على هلمز فقرر أن يأخذ رأي زميله هرمس لأن البحث يدخل في صميم اللاهوت الكتابي، ولم يوافق هرمس على نشره وأيده هلمز. واعتراض بيستر Biester صاحب «مجلة برلين الشهرية» على اعتراض الرقابة وأرسل إلى هرمس احتجاجاً فرد هذا عليه في ١٦ يوليو سنة ١٧٩٢ ردآً عديم المعنى. لقد سأله بيستر : أين التعارض بين مقال كنت وبين ما ورد في مرسوم الرقابة المؤرخ في ١٢/١٧٨٨ ؟ وهل يتبع هرمس في رقابته لواقع أخرى ؟ لكن رد هرمس يتلخص في أنه ليس مسؤولاً أمام صاحب صحيفة فيما يتخذه من قرارات رقابة ، بل أمام من عينه في منصبه ! – وهو الرد المألوف دائماً عند جلاّدي حرية الرأي من الرقابة السفاحين ! .

وأُخْبَرَ بِيَسْرَ كَنْتَ بِمَا جَرِيَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ هَلْمَرْ وَهَرْمَسْ . وَلَمْ يَجِدْ بِيَسْرَ مَفْرَأً — رَغْمَ أَنَّهُ كَانَ لَا يَزَالْ مُوظَّفًا فِي الْحُكُومَةِ الْبِرُوسِيَّةِ ، مِنْ أَنْ يَرْفَعْ إِلَتِسَامَ إِلَى الْمَلْكِ فِي هَذَا الْأَمْرِ ، وَيُعْرِضُ لِهِ التَّابِعَ الصَّارَوْهُ الْمُتَرَبَّةَ عَلَى اسْتِئْنَافِ هَذِينَ

الجلادين بالسلطة في أمور النشر ، وما يصيب بروسيا من ضرر معنوي بالغ في مكانتها العلمية إذا ما اضطهدت كفت وأمثاله ومنعوا من نشر مؤلفاتهم . كما طالب بيستر بعرض الأمر على مجلس الوزراء مجتمعاً بكامل هيئته . ووافق المستشار الأعظم فون كرامر على هذا الإلتماس ، أي عرضه على مجلس الوزراء .

لكن الظروف السياسية الخارجية لم تكن مواتية . فقد استفحلا أمر الثورة الفرنسية وازداد العنف والإرهاب ، وصارت الملكية في فرنسا مهددة تهديداً خطيراً جداً . ولهذا خاف فريدريش فلهلم الثاني من أن تنتشر العدوى وتحتد إلى بروسيا فأصدر أمراً في ديسمبر سنة 1791 بشديد الرقابة لمنع إنتقام استباب المدوى في المملكة . وتقرر إخضاع المطابع والمكتبات والمنشورات لتفتيش ورقابة صارمين جداً ، « حتى لو أدى ذلك إلى إفلاس المكتبات » .

فكان طبيعياً ، والظروف هكذا ، أن يرفض مجلس الوزراء في جلسته بتاريخ 12 يوليو سنة 1792 إلتماس بيستر ، ويقرر تأييد القرار الصادر بمنع نشر مقال كفت ؛ ورغم حسن نية بعض الوزراء ، فقد إضطروا إلى إتخاذ هذا القرار خوفاً من غضب الملك .

لكن أنصار نزعة التثمير ، ولسان حالهم ومركز تجمعهم هو « مجلة برلين الشهرية » لم يسكتوا على ذلك ، بل كتبوا - والمقطع به أن الكاتب هو بيستر ، رئيس التحرير - مقالاً ظهر في عدد شهر أغسطس سنة 1792 بعنوان « قوانين غير معروفة » يهاجمون لجنة الرقابة وتصرّفاتها ؛ وليحروا إلى إرتباطات الملك وبعض أصحاب السلطة بالجماعات السرية الماسونية وطريقة الصليب الوردة ، وأن شخصيات محظوظة - هي التي تدير هذه الطريقة - هي التي تحكم في البلاد .

لكن لماذا كان موقف كفت آنذاك ؟

رفض كفت أن يمثل لهذا الإرهاب الفكري . فطلب من بيستر في

أن يرد إليه المقال المفوض نشره ، لأنه يريد أن يكتب ثلاثة فصول أخرى وينشر الكل في كتاب . وأذكر أولاً في أن يعرض الكتاب مخطوطاً على كلية اللاهوت في جينجن لتبدي رأيها ؛ ثم عدل عن ذلك وأراد عرضه على كلية هاله ، لكن يوهان لودفع شولتسه Schultze لم يوافق على الإذن بنشر الكتاب وكان كنت يريد طبعه عند الناشر هارتونج في هله . لهذا قرر كنت في النهاية أن يعرض الكتاب على كلية اللاهوت في جامعة كينجسبرج . ووافقت الكلية على نشر الكتاب ؛ وهكذا نشر كنت كتابه في ربيع سنة 1793 تحت عنوان : « الدين في حدود العقل فقط ». ويشمل الكتاب ، إلى جانب المقالين سالفى الذكر ، فصلين آخرين الأول بعنوان : « إنتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر ، وتأسيس ملوكوت الله على الأرض » ، والثانى بعنوان : « عن الخدمة وما بعد الخدمة تحت سيطرة مبدأ الخير ، أو عن الدين ورجال الدين » .

وفي الكتاب تناول كنت الصلة بين العقل والنفل ، بين الإيمان الفلسفى وبين الإعتقداد الوضعي كما تصوره الكنيسة والوحى .

وفي مقدمته عرض كنت مشكلة الرقابة في برلين ، وحضر من خطورة إخضاع العلوم للرقابة الدينية .

ولاقى الكتاب نجاحاً هائلاً بدليل أنه أعيد طبعه في ربيع السنة التالية ، أي في سنة 1794 .

وفي تلك الأثناء استمرت وزارة فيلتر في إتخاذ المزيد من الإجراءات ضد حرية الفكر ونزعه التوبير . فمكنت جريدة Haude-und Speresche Zeit في يوليو سنة 1793 من نشر مقالات عن الدين أو الكتب الدينية ، وعليها أن تكتفى بذلك عنوان الكتاب دون الخوض في مضمونها . وأستد إلى الرقيبين الحلالدين هرمس وهلم في 5 مارس سنة 1794 الحق في مراجعة المكتبات كل نصف عام وإلزامها بيان عما تنشر أو تفكك في نشره من كتب

وأن تقدم إليهما كل ما يطلبانه من كتب من أجل فحصها .

وأدلى من ذلك أنه صدر أمر في سنة ١٧٩٤ بإجراء تفتيش على المدارس والجامعات للرقابة على ما يدرس فيها مما يتصل بأمور الدين والأخلاق . وألزم كل أئتذنة المدارس الثانوية والجامعات بأن تكون دروسهم ومحاضراتهم ملزمة بالمرسوم الديني التزاماً دقيقاً . وكلف البخلادان هرمس وهلم في ٢٦ مارس سنة ١٧٩٤ بالتفتيش في كلية اللاهوت في هيله ، وذهبا في ٣٠ أبريل إلى هناك للقيام بهذه المهمة ! وقبل ذلك هدد الأستاذان نيسلت Nösselt ونيمeyer Niemeyer بالطرد إن لم يغيروا طريقتهم « الجديدة » في التدريس « التي تصرف الساعدين عن معرفة العقيدة المسيحية الحالية وتضلهم كثيراً » (قرار ٣ أبريل سنة ١٧٩٤) . كذلك هدد الأستاذ يوهان جوتفريد هسه J. G. Hasse (ولد في سنة ١٧٥٩ في فيمار ، وصار أستاذاً للغات الشرقية في كينجسبرج في سنة ١٧٨٦ ، وأستاذاً للاهوت في سنة ١٧٨٨ بنفس الجامعة) . وكان قد كتب رسالة بعنوان : « البدع الحالية والمقبلة » ، وتوالت بلخة الرقابة فحصه وكان قد صدر غفلًا من اسم المؤلف ، واستخرجت منه ٢٥ موضعًا اعتبرت اللجنة عليها . وفي ١٩ أغسطس صدر قرار في برلين يلزم هسه « في تدريسه الشفوي وفي كتبه بالامتثال الدقيق للمرسوم الديني » .

ونعود إلى صاحبنا كنت ، فنجد مجلس الوزراء يصدر قراراً في ٣٠ سبتمبر سنة ١٧٩٤ يحدّ به من حرية كنت في الكتابة والتعليم ، ويأخذ على كنت وهو في أوج مجده وقد نيف على السبعين من عمره بأنه في كتابه عن الدين وفي رسائل صغيرة قد سخر فلسفته للحط من شأن بعض العقائد الأساسية المتعلقة بالمسيحية وبالكتاب المقدس . ثم جاء في القرار :

« ونحن نرجو لك الحسن : لأنك لا بد تدرك كم أنت مسئول أمام واجبك بوصفك معلماً للشباب ، وأمام واجباتنا وأغراضنا الوطنية المعروفة جيداً . ونرجو من سعادتك الشريفة أن تتحلى بالمسؤولية الواجبة ، ونأمل منكم -

تجنباً لعدم رضانا العالى - ألا ترتكب أمراً من تلك الأمور ، بل تستخدم مكانتك وموهبك ووقفاً لما يملئه واجبك - في تحقيق نوایانا الوطنية ؛ وإنما فإن استمرارك في هذا الطريق سيؤدي بنا حتى إلى اتخاذ إجراءات غير مرضية لك ١ .

ماذا كان موقف كنت من هذا الوعيد ؟

من بين الأوراق التي خلقها كنت ورقة كتب فيها : « إنكار واستنكار ما يقتضي به المرء أمر مهين ذليلاً ؛ لكن السكوت في حالة كهذه هو واجب المحكومين ؛ وحتى لو كان كل ما يقوله الإنسان صحيحاً ، فليس من الواجب أن يصرح بكل الحقيقة علانية » ٢ .

وأثر كنت العافية ، فرد على الرسالة الملكية بجواب طبع في مقدمة كتابه « التزاع بين الكليات » (مجموع مؤلفاته ج ١٠ ص ٢٥٣ وما يتلوها) . في و هذا الجواب يفتد اتهامه بأنه أساء استعمال حقوقه وأخل بواجباته ؛ وأما دعوه إلى استخدام موهبه في المستقبل على نحو أفضل فقد أجاب عنها كنت بأنه قرر التزام الصمت في كل ما يتعلق بالمواضيع الدينية . وفي الختام أعلن طاعته التامة لصاحب الغرش ، وامتناعه عن إلقاء محاضرات تتعلق بالدين الطبيعي أو الوضعي أو الكتابة في ذلك .

ماذا نحكم على موقف كنت هذا ؟

حقاً إن هذا موقف لن يدخله في زمرة شهداء حرية الفكر ؛ ولكنه أيضاً لا يشينه ، لأنه لم يترافق عن رأيه ، ولم ينافق السلطة ، ولم ينقلب على ما اعتقاد أنه الحق . كل ما هنالك هو أنه أثر الصمت ، وانسحب من ميدان البحث الحر في الأمور المتعلقة بالدين ، وكان شعاره في سلوكه هذا هو :

« لا أقول إلا ما أعتقد أنه حق؛ ولكنني لا أصرح بكل ما أعتقد أنه حق».

Kant's Werke XI, 2, S. 138

(١) راجع «مؤلفات» كنت ج ١١ ، ق ٢ ص ١٣٨ .

ولا ينبغي لنا أن نطلب من كنَّتْ أكثر من هذا ، لأنَّه غير مستعد
للاستشهاد في سبيل إعلان ما يعتقد أنه حق .

ونعود إلى متابعة الأحداث فنقول إن حكومة فيلتر الرجعية المتعصبة
الخلآدة لحرية الفكر ، استمرت في اضطهادها لكتَّ ، وذلك في شخص
تلاميذه وأنصاره . فأمرت هؤلاء بالامتناع عن استعمال كتاب كنَّتْ : « الدين
في حدود العقل فقط » – في التدريس . كذلك أرسل هيلر وفيلتر منشوراً في ١٤
أكتوبر ١٧٩٥ بعنوان الأستاذ شولتس من إلقاء سلسلة محاضرات عن كتاب
« الدين في حدود العقل فقط » ، بالرغم من أنه سبق الموافقة الملكية على
برنامِج محاضرات الفصل الشتوي لسنة ١٧٩٥/٩٦ فيه ورد ذكر محاضرة لشولتس
عن كتاب كنَّتْ في الدين . وفي هذا المنشور طلب من جميع الأساتذة الامتناع
من استعمال كتاب كنَّتْ هذا في التدريس أو المحاضرة ، ووقع الجميع على
علمهم بهذا المنشور ، ولكن كنَّتْ لم يوقعه ، ولم يكن في حاجة إلى توقيعه
بعد تعهده الذي ذكرناه سابقاً : التعهد بعدم الخوض في موضوعات الدين .

لكن كنَّتْ في تعاهده هذا إنما أعلن طاعته لصاحب العرش الملكي القائم
آنذاك ، لا للجالس على العرش آياً كان . ولهذا فإنه حينما توفي فريدرش
فلهلم الثاني في ١٦/١١ ١٧٩٦ عاد كنَّتْ فاسترد حريرته وشعر بأنه لم يعد ملزماً
بت تعاهده ذاك .

وساعد على ذلك أن الملك الجديد ، فريدرش فلهلم الثالث ، كان متحرر
الفكر يعكس سلفه المباشر . وإذا به يبادر في ديسمبر سنة ١٧٩٧ ولم يمض
على توليه العرش شهر واحد فأصدر قراراً بإلغاء لجان الفحص والرقابة ، وأعاد
الوضع كما كان في عهد فريدرش الأكبر . وفي ١٢ يناير سنة ١٧٩٨ أصدر
أمرأً قاسياً إلى الخلآدة الأكبر فيلتر Wöllner يقول فيه : « أنا نفسي أحترم
الدين ، وأتبع تعاليمه عن طيب خاطر ، وليس بوادي أن أحكم شيئاً ليس له
دين ؛ لكنني أعلم أيضاً أن الدين أمرٌ من شأن القلب والشعور والاعتقاد
الشخصي ويجب أن يظل كذلك ، لا أن يصبح بالقهر والإكراه ، أمراً خاوياً »

من المعنى ، إن كان له أن يقوّي الفضيلة والاستقامة . والعقل والفلسفة يجب أن يكونا للدين صاحبين لا يفتران عنه ، ف بذلك يتوفى الدين بنفسه دون أن يكون في حاجة إلى سلطة أولئك الذين يريغون إلى أن يفرضوا تعاليمه على القرون المقبلة ، وأن يلزموا الأجيال المقبلة بما يرون الآن من تصورات »^(١) .

هناك نشر كنت كتابه « التزاع بين الكليات » ، وفيه تناول العلاقة بين كلية اللاهوت وكلية الفلسفة (= كلية الآداب) مرة أخرى . وفي مقدمته وصف الصراع بينه وبين الرقابة البروسية بأنه نموذج واضح للمحاربة الزائفة للفلسفة . كذلك نشر في الكتاب الأمر الوزاري بتاريخ أول أكتوبر سنة ١٧٩٤ وردة عليه ، وكان حتى ذلك الحين لم يطلع عليه غير أقرب أصدقائه . ولم يطالب كنت بإلغاء الرقابة ، لكنه طالب يجعل الرقابة في يد الجامعة بوصفها أعلى هيئة علمية ، وأن تكون في خدمة العلم وتقدم الحضارة ، وألا تخضع أمور الفكر لقوى الإدارة والأحكام السابقة اللاهوتية .

وقد رأى البعض^(٢) في دعوى كنت أنه إنما قصد بتعهده فريدرش فلهلم الثاني فقط ، وليس من « بعده » – رأوا في ذلك سفطة غير لائقة بأخلاق كنت المستقيمة المشددة ، ورأوا فيها نوعاً من *restrictio mentalis* (reservatio) المأثور عند اليسوعية ، أي التحفظ الذهني فقط ، أي نوعاً من التفاق والتقبة . وهذا يرون فيها أنها إنما قصد بها إلى تهدئة وخز ضميره ، خصوصاً وأن الملك الجديد كان من دعاة حرية الفكر ، فلم يكن كنت بحاجة إلى شجاعة كي يعلن أنه يستأنف ممارسته لحريته . وكانت دعواه ستكون مقبولة ومعقولة لو أن الملك الجديد استمر على سياسة سلفه في البطش بحرية الفكر ، ثم أعلن كنت هذه الدعوى !

(١) طبع في « محفوظات تاريخ تجارة الكتب الألمانية » deutschen Buchhandels , VIII , S. 327, 1883.

(٢) مثل كارل فوليندر في كتابه « حياة أمانويل كانت » من ١٨٩٠ . ليتك ، سنة ١٩٢١ .

كت و السياسي

وربما كان من الخير هنا أن نعرض لوقف كت من السياسة .

كان كت من المعجبين بفريدرش الأكبر ، وإليه أهدى كتابين هما : « تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء » (سنة ١٧٥٥) ؛ ورسالته الاستهلالية بعنوان : « صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم العقول » (سنة ١٧٧٠). ومن بين حكام عصره لا يذكر غير فريدرش الأكبر في كتبه مراراً عديدة . وفي كتابه « نقد ملكة الحكم » يترجم قصيدة فرنسية من نظم فريدرش الأكبر . وكان كثيراً ما يروي حكايات عنه لمدعويه على مائدته ويدلي إعجابه بروحه ، كما قال هـse Hasse .

ولعل أهم ما أعجب به كت فيالأميراطور فريدرش الأكبر هو تحرره الفكري . فقد كان متسامحاً في أمور الدين ، متحرراً من الأحكام السابقة ، وله في ذلك قولان مشهوران ، هما : « في هذه البلاد سينذهب كل إنسان إلى الجنة عن طريقه الخاص » ؛ و « الأديان كلها سواء » .

وكان مشاركاً في الآداب والفنون ، يقرض الشعر الفرنسي (لأنه كان يرى أن اللغة الفرنسية هي اللغة الحديثة المتحضررة الوحيدة) ، ويقرب إليه أحرار المفكرين والأدباء في عصره ، فدعى فولتير إلى قصره سان سوسي في بوتسدام بالقرب من برلين ، وظل على مراسلات مستمرة معه ، كما كان يراسه ديلترو و دالبير مؤساً « دائرة المعارف » الفرنسية .

لكن إعجاب كنت بفريدرش الأكبر لم يمتد إلى الاهتمام بالسياسة . ولا نكاد نعثر على وثيقة تدلنا على اشتغال كنت بالشئون السياسية العامة في الفترة السابقة على الثمانينات . وإن كان ف . شوبرت^(١) يذهب إلى أن كنت كان كثيراً ما يوصي تلاميذه بقراءة كتاب مونتسكييه المفكر السياسي الفرنسي (١٦٨٩ - ١٧٥٥) ، وكان كثيراً ما يشرح موضع من مؤلفاته . كما أن بعض الأوراق التي تركها كانت ، وكان قد كتبها سنة ١٧٥٩ أو ١٧٦٠ في أغلبظن - تذكر مونتسكييه بالتقدير (راجع « مجموع مؤلفاته » ج ١٥ ص ٥٨٦) .

وفي برنامج مخاضرات كانت لعام ١٧٦٥ يذكر أن أطوار الدول والشعوب لا تؤثر فيها الأسباب العارضة : « من تبدل الملوك والحكام ، أو الغزوات أو مراتب الحكم ، بل ينبغي أن تردد خصوصاً إلى ما هو أكثر ثباتاً وما يعد أبعد أثراً ، أعني موقف البلاد ، وانتاجها ، وأخلاقها ؛ وما فيها من صنائع وتجارة وسكان » - وهي نظرة عصرية جداً خصوصاً بالنسبة إلى متتصف القرن الثامن عشر !

كذلك كان لحان جاك روسو تأثيره المايل في كنت ليس فقط في ميدان نزعة التغيير بعامة ، بل وفي اتجاهه السياسي أيضاً . ونحن نعلم أن كنت كان يقرأ كل ما يصل إلى يده من مؤلفات روسو ، وكانت صورة روسو هي الوحيدة التي تزيّن جدار مكتبه في بيته . ولما ظهر كتاب « أميل » Emile لروسو في سنة ١٧٦٢ بلفت حماسة كانت لقراءة الكتاب إلى درجة أنه امتنع عن القيام بتزنته اليومية المنتظمة طوال عدة أيام . وقد كتب في نسخة من كتابه « تأملات في الشعور بالجميل والخليل » (سنة ١٧٦٤) العبارة التالية : « سأستمر في قراءة روسو إلى أن لا تصايقني جمال تعبيراته بعد ، وبعد ذلك

W. Schubert : « J. Kant und seine Stellung zur Politik » in
Raumers Historisches Taschenbuch 1838 E, p. 582 ff.

(١) راجع

أستطيع أن أتفهمه بعملي ». وأبدى إعجابه بـ لـ هـاف حـس رـوسـو ، وتخليق عـفـريـته البـيل ، وتقـهـ المـاحـلـةـ بالـشـاعـر . ذلك أن أسلوب رـوسـوـ الرـائـعـ كان يـبـرـزـ مـشـاعـرـ كـنـتـ بـحـيـثـ يـغـطـيـ عـلـيـ وـضـوحـ الـذـهـنـ وـصـفـاءـ الـفـكـرـ . وـكـنـتـ ، صـاحـبـ الـذـهـنـ الصـافـيـ وـالـعـقـلـ الـبارـدـ ، كـانـ يـرـيدـ التـخلـصـ منـ سـحـرـ عـبـارـاتـ رـوسـوـ كـيـمـاـ يـسـتـصـفـيـ فـقـطـ أـفـكـارـهـ . كـنـلـكـ كـانـاـ يـخـلـفـانـ فـيـ الـنـهـجـ ، كـماـ قـالـ كـنـتـ نـفـسـهـ : « رـوسـوـ يـسـلـكـ مـنهـجـاـ تـرـكـيـسـاـ » ، وـبـيـدـاـ مـنـ النـاسـ الطـبـيعـيـنـ ، أـمـاـ أـنـاـ فـأـسـلـكـ مـنـهـجـاـ تـحـلـيلـاـ » ، وـأـبـدـاـ مـنـ النـاسـ الـمـهـذـبـيـنـ » . وـلـمـ يـشـأـ أـنـ يـعـودـ مـعـ رـوسـوـ إـلـىـ سـعـادـةـ الـغـابـاتـ وـالـفـطـرـةـ الـأـوـلـىـ ؛ وـإـنـاـ أـرـاغـ إـلـىـ رـؤـيـةـ « مـاـ فـقـدـهـ الـإـنـسـانـ ، بـيـنـاـ كـسـبـ أـمـورـاـ أـخـرـىـ مـنـ نـاحـيـةـ ثـانـيـةـ » .

لـكـنـ الغـرـيبـ أـنـ هـرـدـ يـذـكـرـ عـنـ مـحـاضـرـاتـ كـنـتـ فـيـ سـنـةـ ١٧٦٢ـ ٦٣ـ وـهـيـ الـيـ حـضـرـهاـ هـرـدـ – أـنـ كـنـتـ كـانـ يـذـكـرـ مـنـ بـيـنـ مـؤـلـفـاتـ رـوسـوـ : « اـمـيلـ » وـ« هـلـويـزاـ الـجـدـيـدـةـ » ، وـلـكـنـ لـاـ يـذـكـرـ « الـعـقـدـ الـاجـتمـاعـيـ » . وـلـكـنـ رـبـماـ كـانـ السـبـبـ فـيـ ذـلـكـ عـدـمـ اـهـتـامـ كـنـتـ بـالـسـيـاسـةـ فـيـ ذـلـكـ الـوقـتـ . وـإـنـاـ سـيـظـهـرـ أـثـرـ رـوسـوـ السـيـاسـيـ فـيـ كـنـتـ فـيـ الثـانـيـاتـ وـالـسـعـيـنـاتـ .

وـحـتـىـ حـرـبـ السـنـوـاتـ السـبـعـ (١٧٥٦ـ ١٧٦٣) لـاـ نـعـثرـ لـهـ عـلـيـ أـثـرـ فـيـ حـيـاةـ كـنـتـ وـاهـتـامـاتـهـ وـمـؤـلـفـاتـهـ ، رـغـمـ أـنـ وـطـنـهـ بـرـوسـياـ كـانـ بـطـلـ هـذـهـ الـحـرـبـ الـيـ اـشـرـكـتـ فـيـهـ النـسـاـ وـفـرـنـسـاـ وـبـرـوسـياـ وـانـجـلـنـتـرـاـ وـالـسـوـيدـ ، وـانتـهـتـ بـاـتـصـارـ بـرـوسـياـ بـقـيـادـةـ مـلـكـهاـ الـظـافـرـ فـرـيلـرـشـ الـأـكـبـرـ اـنـتـصـارـاـ حـاسـماـ .

عـلـىـ أـنـاـ نـجـدـ مـعـ ذـلـكـ مـلـاحـظـاتـ لـكـنـتـ عـلـىـ هـامـشـ نـسـخـةـ كـاتـبـهـ « تـأـمـلاتـ .. » (سـنـةـ ١٧٦٤) يـعـبـرـ فـيـهـ عـنـ حـمـاسـتـهـ لـلـحرـيـةـ وـاستـهـجـانـهـ لـكـلـ أـشـكـالـ الـعـبـودـيـةـ :

اسـتـمـعـ إـلـيـهـ يـقـولـ فـيـ إـحـدـاـهـ : « لـاـ مـصـيـةـ عـنـدـ مـنـ تـعـودـ عـلـىـ الـحرـيـةـ أـشـدـ هـوـلاـ » مـنـ أـنـ يـرـىـ نـفـسـهـ مـُسـلـّمـاـ إـلـىـ مـنـ يـرـغـمـهـ عـلـىـ الـاـمـتـالـ هـلـوـاهـ الـخـاصـ وـالـعـملـ بـمـاـ يـرـيدـهـ ذـلـكـ الـشـخـصـ » .

ويقول أيضاً : « ولذا لا فرع أكثر طبيعة من ذلك الذي يستشعره الإنسان ضد العبودية . إن الطفل يبكي ويتزعج إذا ألزم أن يعمل ما يريد له الآخرون أن يعمله ، دون أن يهم الإنسان بأن يجعله محبوباً عنده » .

« ألا يحتاج الإنسان إلى نفس وأن يلزم بـالـأـلـاـتـ تـكـوـنـ لـهـ إـرـادـةـ خـاصـةـ هـذـاـ ؟ـ أـمـرـ غـيرـ مـقـبـولـ وـمـقـلـوبـ .ـ وـكـلـ إـنـسـانـ فيـ دـسـتـورـناـ مـهـاـنـ ماـ دـامـ خـاصـعـاـ ،ـ فـيـ آـيـةـ درـجـةـ عـالـيـةـ كـانـ » .

« الإنسان الخاضع لغيره لم يَعُدْ إنساناً : لقد فقد تلك المكانة ، إنه ليس إلا تابعاً لذلك الآخر » .

كان كتب يرى آنذاك أن الحرية أثمن قيمة للإنسان . ولذا فإنه حين قامت أمريكا بغرب التحرير ضد الاستعباد الأنجلزي في الفترة ما بين سنة ١٧٧٦ وسنة ١٧٨٣ – كان كتب شديد الحماسة للأمريكا الشمالية . وقال في هذا الصدد : « إن استعباد إنجلترا لأمريكا يمثل رجعة في التاريخ الحالي لإنجلترا فيما يتعلق بتصكيرها العالمي . إنهم يريدون من الأمريكان أن يكونوا رعایا لرعايا وينقلوا النير إلى أكتاف غيرهم » (مؤلفات كنت ج ١٥ ، تحت رقم ١٤٤٤) .

ورأى كنت المثل الأعلى للدولة هكذا : « إن حقيقة كل حكومة تقوم في أن يعني كل إنسان بسعادته ، وأن يكون لكل إنسان الحرية في أن يتعامل مع الآخرين بهذه الغاية . ومهمة الحكومة هي فقط العمل على إحداث انسجام بينهم وفقاً لقانون المساواة ، ودون أدنى محاباة » .

صحيح أن الدولة في حاجة إلى شخص يتصور الكل ، ابتعاد المحافظة على الدولة ، لكن هؤلاء « الرؤوس » يجب أن يختارهم الأعضاء الذين سيكون أولئك حكامها لهم » (مؤلفات كنت ج ١٥ ، برقم ١٤٤٧) .

أما الاستبداد والطغيان Despotismus فمن شأنه أن يسلب المحكومين

كل اختيار حرّ وكل حكم مستقل (رقم ١٤٤٩).

ومن هنا يمجد الديمقراطيّة بوصفها النّظام الأمثل للحكُم (برقم ١٤٤٦).

وفي هذه الفترة نفسها (الستينات) كتب أحکاماً حادةً ضد الحكماء والأمراء « الذين ليس لديهم أية فكرة عن الحق والقانون ، بل يقفون حجر عثرة في طريقه ، وقصارى ما يفعلون أن يتحدثوا عن الطيبة Güte ». ويهاجم يوليوس قيسر وينتهي بأنه « أمير سيء التفكير لأن السلطة التي حصلت لها لم يضعها بين أيدي هيئة عاقلة منظمة عامة » (رقم ١٤٣٦).

ويأسى كثيرون لأن الإنسانية ليست ناضجة بعد للإصلاح الحقيقي ، لأن الدولة إنما تعمل لصالحها ، لا لصالح العالم كله (رقم ١٤٦٥) . « إننا فيما يتعلق بالقانون الدولي لا نزال برابرة .. وليس لدينا بعد نظام لتوحيد الأديان ، وليس لدينا خصوصاً نظام للتربية » (رقم ١٤٥٣) . ويؤكّد نفس المعنى في ورقة (برقم ١٤١٦) فيقول : « لا يزال في الدول نوع من البربرية (الهمجية) من حيث أنها فيما يتعلق بغيرها لا ترى الخصوص لأي قانون . وفن التربية ، ومعاني الأخلاق والدين لا تزال كلها في مرحلة الطفولة . ولا يوجد حاكم يريد أن يفعل في سبيل خير الجنس البشري ؛ ولا حتى في سبيل خير الشعب ، بل إنما يعمل فقط لمكانته الدولة ، وحتى هذا فمظهره يأْفحسب ».

ويريد للحكام أن يتعلموا في مدرسة الفلسفة ، فيقول : « إن الحكم يجب أن تصل إلى البلات من حجر الدراسة » (برقم ١٤٣٦) .

• • •

وcame الثورة الفرنسية تنادي بمثل الحرية والإخاء والمساواة ، التي امتلأت بها نفس كنت . فكان طبيعياً أن يهيل لها تهليلاً شديداً . فراح يتعقب أخبارها إما عن طريق معارفه من ذوي المكانة مثل الجنرال فون لوسوف General von Lossow الذي أرسل إليه في ١٨٩٠/١٨ ، وكذلك الكونت

كيرننج وفي قصر الوزير فون براكن كان يحصل على بعض المعلومات . وازداد نهماً للاطلاع على الصحف الجديدة ، حتى كان يجدو ملاقاة عربة البريد المحمولة بالجرائد ، ولم يكن يفرح لشيء قدر فرحة من ينقل إليه خبراً جديداً صحيحاً ، كما قال تلميذه يخمن Jachmann . وإلى جانب الصحف المحلية كان يقرأ الجريدة التي يصدرها هارتنج ، وجريدة تصدر في هامبورج . وحتى في سنة ١٧٩٨ كان لا يزال مولعاً بالأنباء الجديدة حتى إنه كلف نيكولوفيس Nicolovius بأن يرسل إليه تجارب طبع جريدة برلين التي كان يتلقاها قبل وصول العدد المطبوع إلى مدينة كينجسبرج . وكان يقول : « لا تاريخ أفيد عندي من قراءة الصحف اليومية . ففيها أستطيع أن أشاهد كيف يحدث كل شيء ؛ ويتشعر ، وينمو ويتطور » (من رسالة منه إلى يخمن وابع Abegg بتاريخ ١٧٩٨/٦/١٢) . والأخبار الحامة ، مثل حملة نابليون على إيطاليا ، كان يسعى للحصول على معلومات عنها من مصادر خاصة ، قبل أن تنشرها الصحف بأسباب .

وكان مدققاً في فحص الأنباء التي تنشرها الصحف أو ترجمى إلى مسامعه من علاقاته الخاصة ، فيظهر التشكك إزاء الأنباء التي تفترى إلى تحديد للزمان والمكان ، ويفحص عن حقيقة الأشخاص ومعقولية الأحداث ، بل إنه كان أحياناً ينافق العمليات العسكرية . وكانت له في هذا كله نظرة ثاقبة تمكّنه في أحيان كثيرة من التنبؤ بتتابع الأحداث ، تلك النتائج « التي ربما لم يفكر فيها الأشخاص المشاركون في العمل » (يخمن ، ص ١٢٩) .

ومن صائب نظراته أنه أدرك مثلاً أن انجلترا ستكون هي العقبة ضد مجهودات الشعب الفرنسي وسائر شعوب دول أوروبا في سبيل الحرية ، رغم أنه كان من المعجبين بالشعراء (بوب ، ملتون ، بتر) والقصاص (فيلدينج . سوافت) والفلسفه (لوك ، هيوم ، إشفتسيري ، هتشسون) الانجليز ، ومعجباً بالدستور الإنجليزي . لكنه أدرك بثاقب نظره أن السياسة الخارجية التي يمثلها وليم بيت Pitt « لا تعمل على تشجيع الحرية والتفكير ، بل على تمكين الاستبعاد والبربرية » في النول الأخرى .

وبعدها هاجم كتب الاستعمار البريطاني هجوماً عنيفاً جداً :
فقال أولاً عن الاستعمار بوجه عام إنه نهب وسرقة لأموال الدول
المغلوبة ، وأنه بعد سكان هذه البلاد عدماً .

ثم قال بصراحة عن الاستعمار البريطاني في الهند الشرقية : « مجحة التجارة
أتوا في الهند الشرقية بجيوش مخربة ، وبهذه استولوا بالسكان الأصليين ، وأثاروا
الحروب بين الدول المختلفة في تلك البلاد ، ونشروا الجوع والاضطرابات
والحيانات وما شاكل ذلك من ألوان المصائب التي ترهق الجنس البشري
« في السلام الدائم » سنة ١٧٩٥) .

وفي ورقة من مخلفاته كتبها سنة ١٧٩٧ أصدر حكماً عاماً على إنجلترا
قال : « إن الأمة الإنجليزية ، منظورة إليها بوصفها شعباً ، هي كل من الناس
جدير بكل تقدير فيما يتعلق بعلاقات أبنائهما بعضهم بعض . لكنها بوصفها
دولة في مقابل دول أخرى فإنها أكثر دول العالم فساداً وطمعاً في التسلط على
آخرين وأشدتها تخريضاً على إشعال الحروب فيما بينها » (« مجموع مؤلفاته »
ج ١٥ ، برقم ١٣٦٦) .

• • •

وتابع كتب أبناء حملة نابليون على مصر التي بدأت في ٣٠ يونيو سنة
١٧٩٨ باهتمام بالغ .

وقد ظن في البداية أنها موجهة ضد البرتغال « بسبب ما لإنجلترا من نفوذ
كبير في البرتغال » ، وكان يرى أن البرتغال ، هي مجرد ولاية إنجليزية ، لو
غزاها أحد وكانت تلك أكبر ضربة تحس بها إنجلترا » (فازينسكي ، ص ٢٦) .

وفي مقالة وجدت بين مخلفاته ، بعنوان : « تبرير حكومة الإدارة
للم الجمهورية الفرنسية في مشروعها الأحقن المزعوم ، مشروع إنهاء الحرب مع
إنجلترا لصالحها » (طبعة الأكاديمية مؤلفات كتب ، ج ١٢ ، ص ٤٠٧ وما

يتلوها) – نقول بأنه في هذه المقالة يتصور أن الحملة على مصر لم تكن إلا عموداً حتى يمكن الحصول من إسبانيا على التصريح بالزحف البري وأيضاً بالنقل البحري للقوات الفرنسية إلى البرتغال .

وتتبأ بأن حملة بونابرت على مصر لن تستمر طويلاً .

وصدق نبوءته هذه ، كذلك صدق حلسه في أن فرنسا مهتمة بالاستيلاء على البرتغال لتكون ضربة قاسمة لإنجلترا ، فقد قام نابليون بغزو البرتغال . وفي حديث له مع أبج Abegg في ١٢ يونيو أو ٥ يوليو سنة ١٧٩٨ تتبأ كنت بأن نابليون سينزل قواه في ميناء قرطاجنة في إسبانيا ، ويغزو البرتغال ، ويتوصل إلى فرض صلح في خريف سنة ١٧٩٨ .

لكن هذه النبوءة تحافتت متأخرة بعشر سنوات ، إذ لم يغز نابليون إسبانيا إلا في سنة ١٨٠٨ ، والبرتغال في فبراير سنة ١٨٠٩ ، وعلى نحو مختلف تماماً لما خططه كنت !

وتخى كنت في أحلامه – أو أوهامه ! – السياسية هذه أن تصبح إنجلترا بعد هزيمتها جمهورية ، ويصير ملوكها مجرد أمير من أمراء بلاط هانوفر ! « وهنالك تزدهر إنجلترا من جديد دون أن تستبعد أحداً » .

وعبر كنت آنذاك عن رأيه العام في إنجلترا بكلمات قوية مشهورة هي : « إن الإنجليز هم في جوهرهم أسفل أمة في العالم . إن العالم كله هو في نظرهم إنجلترا ، وسائل البلاد والناس ليسوا إلا أدواتاً لهم ورعيته ومتاعاً لهم... وهذا كله يجعل الإنجليز يستحقون البصق عليهم . وإنني لأرجو أن يُحطم كبرياًوهم » .

وفي مقابل ذلك كان كنت يدعى إلى قيام تحالف بين بروسيا والجمهورية الفرنسية ، وكانت الدولتان في موعدة وسلام منذ سنة ١٧٩٥ . وفي حديث له مع مدعيه على مائدته في ١٢ يونيو سنة ١٧٩٨ قال : « لو أن ملكتنا عاد إلى برلين

(وكان الملك فريدرش فلهلم الثالث يتظر عيشه إلى كينجسبرج لحضور بعض الاحفالات) – واقتضى بما عرضه سيس Sieyes (وكان سفيراً لفرنسا لدى بلاط ملك بروسيا) وأخذ قراراً ممكلاً ، فإنه ربما أصبح وقوع حرب بين بروسيا وفرنسا أمراً غير ممكن ! لأن روسيا يجب قدعها ، وليس عندها مال ، وليس من السهل عليها أن تتدخل في الشؤون الخارجية دون أن ينجم عن ذلك وقوع اضطرابات داخلية فيها .

لقد رأى كنت في إنجلترا تجسيداً للقوى الرجعية التي تحارب الحرية ، وتنشر الظلم ، وتعمل على استعبادسائر الدول . ورأى في الخلق الإنجليزي خلافاً قليلاً الإنسانية ، كثير الأنانية ، ذات نزعة عدوانية ، وتسسيطر عليه الروح التجارية . (راجع كتابه « علم الإنسان » Anthropologie ص ٣١٤ – ٣١٥) . وقال عن وليم بت ، رئيس الحكومة البريطانية آنذاك ، إن الجنس البشري ، يرى في بت عدوة الأكبر ، بينما سيرى في زعماء الثورة الفرنسية أنساناً جديرين بأن تحفظ أسماؤهم أبداً في معبد المجد (راجع « فلسفة القانون : تأملات » ، مخطوط خلفه كنت بعد وفاته ، بحث رقم ٨٠٧٧ صفحة ٦٣٠ وما يتلوها) .

ولم يكتف كنت بهذه الأقوال العامة ، بل أخضع الدستور الإنجليزي لفحص دقيق ، انتهى منه إلى بيان ما في هذا الدستور المزعوم أنه نموذج المساطير الحرة ، من قيود شديدة على الحرية ومن طغيان سلطان الملك . قال كنت : « يزعمون أن الدستور البريطاني دستور يحدّ من إرادة الملك بواسطة مجلس البرلمان بوصفهما يضممان مثلث الشعب ؛ ومع ذلك فالكل يعلم تمام العلم أن تأثير الملك على هؤلاء الممثلين كبير وحاصل إلى حد أن المجلسين لا يقرران إلا ما يريده الملك وما يقرره على لسان وزيره ... وإن دعاوة كاذبة تخذع الشعب بسراب ملكية مقيمة السلطة ، وبفضل القانون المنبثق عنه ، بينما مثلوه وقد دبت فيهم الفساد قد أحضوه (أي الشعب) لملك مطلق » (كنت : « التزاع بين الكليات » ص ١٠٧ – ١٠٨) .

وبحدد نقده أكثر فيقول : « كانت الملكية الإنجليزية ستكون مقيدة لو أن الملك طلب من الشعب الإذن بالدخول في الحرب . لكن الواقع هو أن الملوك الإنجليز قد خاصوا حروباً كثيرة دون أن يطلبوا من الشعب الموافقة على خوضها . وإن ذهنه ليست ملكية مقيدة » (« التزاع بين الكلبات » ص ١٠٧ - ١٠٨ ، حاشية) .

ويتابع نقده للدستور الإنجليزي فيما يتعلق بحريات الأفراد فيقول : « أمّا أن القوانين تحمي كل مواطن ، وأن الناج لا ينزع راحة الأفراد وفقاً لأهواءه ، ولا يلقي بهم في السجون (مراسيم الـ ^(١) habeas corpus) أو لا يعاملهم بحسب هواه ، بل هو يتلزم بإحالة هذه المسائل إلى المحاكم ، دون أن تتدخل السلطة العليا في شؤونها - فهذا أمر يمجده الإنجليز على أنه كتز^٢ في دستورهم ؛ لكن هذا أيضاً لا يحدث إلاً نادراً في الدول التي تسيطر عليها الملكية المطلقة . (كما في حكاية الطحان أرنولد ^(٣)) والشعب يستهجن ذلك علانية ؛ إن ذلك يشبه حبة من البرد أو قطرة من المطر لا تؤثر في جمال الجو » (الكتاب نفسه ، ص ٦٠٦ - ٦٠٧) .

ويقارن كنت بين هذا الدستور الإنجليزي المزعوم أنه متحرر ، وبين الأنظمة المتبقية عن الثورة الفرنسية ، وكذلك بينه وبين النظم الموجودة في الملكية المستيرية ، ويتهي إلى أنه لا يوجد في هذا الدستور الإنجليزي ما يتفق به على هذه الأخيرة . ويعطي إلى أبعد من هذا فيقرر أن فكرة « الملكية المعتدلة »

(١) اسم قانون شهر سدر في إنجلترا يقتضاه يجب احضار شخص المجبوس في جريمة أمام المحكمة لبحث في صحة أمر القبض عليه : ومعنى العبارة اللاتينية : « ول يكن عندكم جسم » (التهم) لإبرازه أمام المحكمة .

(٢) الطحان أرنولد كان صاحب مطحنة قرب قصر الأمير اطمور فريدرش الأكبر ، وكانت تحجب انتلاق منظر بستان القصر ، فأراد الأمير اطمور الاستيلاء على المطحنة وهدمها ليخلص المنظر . فرفع الطحان أرنولد دعوى أمام القضاة في برلين ، فأنصقه القضاة ضد الأمير اطمور . ومن هنا انطلقت العبارة المشهورة : « إن في برلين قضاء ! » .

نفسها فكراً خيالية ؛ فقال : « إن فكرة دستور معتدل (أو مخفف) تبدو لي فكرة تنطوي على تناقض : فإنه لن يكون منطقياً غير جزء من السلطة التشريعية » (الكتاب نفسه ص ٦٠٩ - ٦١٠) .

وبالجملة فإن كنت يتهم الدستور الإنجليزي بالاستبداد والفساد .

كنت والثورة الفرنسية

قلنا مراراً من قبل إن كنت كان شديد الحماسة للثورة الفرنسية لأنه وجد فيها تحقيقاً للأراء التي نادى بها وآمن كل الإيمان : الحرية ، كرامة الإنسان ، الإخاء والمساواة بين الناس ، القضاء على التمييز بين الناس بسبب الوراثة أو الميلاد ، السامح في المعتقدات والأديان ، حرية الرأي والعقيدة ، حرية الكتابة والنشر ، الخ الخ .

ونحن نعلم أن هذا أيضاً كان شعور أعلام الفكر والأدب في ألمانيا : شيلر ، ياكوب ، هردر ، فوس Voss ، فيلند ، نقولاي ، بيسنر ، بورجر Bürger ، كلوبيستوك الخ .

وطلاطم الحركة الرومانتيكية أيضاً قد تحمسوا للثورة الفرنسية حماسة حارة : هيلدرلن ، تيك Tieck وفريدرش أشليجل . ولأنَّ كان بعضهم قد تراجع بعد ذلك وانقلب ضدها ، بعد أن ساد الإرهاب وقطع رأس لويس السادس عشر والملكة ماريا أنطوانيت ، وأكلت الثورة بناتها ، فقد ظل معظمهم أو فياء لمبادئها . يل إإن بعضهم ظل متھماً لها حتى بعد إنقلاب ترميدور الذي أدى إلى قطع رؤوس روبسيير Robespierre وأخيه وسان جيست وكثير من أعضاء نادي العاقبة ، والشعب يهتف في ساحة المفصلة : « يسقط الطاغية ! تحيي الجمهورية » وتلامهم ٨٢ من أنصار روبسيير . ومن مؤلاء الأوقافاء لمبادئ الثورة رغم ما انتهت إليه من مذابح : الشاعر كلوبيستوك ، وفالتم فون همبولت ، وغيرهما .

ومن الفلاسفة كان فشه Fichte من أشد الناس حماسة للثورة الفرنسية ، حتى بعد أن شوهتها فترة الإرهاب ، للدرجة إنه صرّح بكل شجاعة بأن آراء العاقبة المنظرفين لا غنى عنها لنهاية ألمانيا وخلاص الإنسانية . كذلك كان هردر في البداية متحمساً ، لكنه بعد عنف الإرهاب والكونفنيون Convention أشاح بوجهه عنها وشعر بالإشمئزاز .

فلنستعرض الآن مراحل مواقف كنت من الثورة الفرنسية :

قلنا إنه لما سمع بأنبائها في سنة ١٧٨٩ ، تمحض لها حماسة شديدة . واستمرت هذه الحماسة حتى بعد أن أوغلت في الإرهاب ، وأعلنت الجمهورية في ٢١ سبتمبر سنة ١٧٩٢ . فقد صاح كنت لدى سماعه نباً إعلان الجمهورية في فرنسا : « إلهي ! الآن فلتدع عبدي ينعم بالراحة (الأبدية) ، لأنني شاهدت خلاص العالم » .

واعترف خصمه متزجر Metzger بعد وفاته كنت بأن كنت كان شجاعاً وصريحاً في إعلان إعجابه بالثورة الفرنسية طوال سنوات عديدة ، وكان ذلك في الوقت الذي كان فيه في كينجسبرج كل من يدعي عطفاً على الثورة الفرنسية ، ولو إيماءً ، كان يوضع اسمه على القائمة السوداء ويوصف بأنه يعقوبي ، ويا لها من تهمة ! ولكن كنت لم يفرغ من التحدث بإعجاب عن الثورة وهو على مائدة علية القوم » . ويريد هذا أيضاً ما قاله تلميذه السابق وناشره اللاحق ف . نيكولوفيوس Nicolovius عن سنة ١٧٩٤ إن كنت « لا يزال ديمقراطياً كاملاً » ، وصرّح حديثاً بأن كل الفظائع التي تجري في فرنسا الآن لا أهمية لها إذا قورنت بشرور الإستبداد المستمرة ، التي كانت قائمة في فرنسا قبل الثورة ، وأن من المحتمل جداً أن يكون العاقبة على حق في كل ما يفعلونه الآن » .

وكان معروفاً في كل كينجسبرج في سنة ١٧٩٨ أيضاً أن كنت كان

و بكل روحه يحب قضية الفرنسيين (= الثورة الفرنسية) ، (« يوميات » الرابع ٢٢ بندي ٦) وقد ظهر سنة ١٧٩٨ : « إن تعاطف المشاهدين^٤ غير المحازين للثورة الفرنسية ، تعاطفاً يقترب كثيراً جداً من الحماسة ولا يخلو إظهاره من التعرض للأخطار – لا يمكن أن يكون له من سبب غير الإستعدادات الأخلاقية للإنسانية » .

ويؤيد هذا ما كتبه كنت نفسه في كتابه « الزراع بين الكلمات » (قسم ٢٢ بندي ٦) وقد ظهر سنة ١٧٩٨ : « إن تعاطف المشاهدين^٥ غير المحازين للثورة الفرنسية ، تعاطفاً يقترب كثيراً جداً من الحماسة ولا يخلو إظهاره من التعرض للأخطار – لا يمكن أن يكون له من سبب غير الإستعدادات الأخلاقية للإنسانية » .

وهنا نشير إلى ما أشاعه البعض من أنه جرت إتصالات بين كنت وبين بعض العياقة . ويقال إن ذلك تم بمبادرة من سيسس Sièyes ، الذي كان في الواقع هو الرأس المفكر في الثورة الفرنسية وكان يقدر كنت كثيراً . وكان الوسيط بينهما هو شارل ترمان Charles Theremin ، رئيس مكتب بلنة الخلاص العام Salut Public ، وكان من أحفاد البروتستانت الفرنسيين الذين هاجروا من فرنسا إلى ألمانيا بعد إضطهاد البروتستانت في فرنسا .

لكن كنت رفض التراسل مع سيسس ، من باب التحوط والحذر ، وخوفاً مما يجره ذلك عليه من متاعب ومصائب ما أغناه عنها وهو الحريص على سلامته وهدوء نفسه !

لكن المفكرين الفرنسيين المشائين للثورة الفرنسية آنذاك وجدوا في فلسفة كنت السياسية والخلقية ما يؤلف إكمالاً لما دعى الثورة الفرنسية . ومن هنا نظم هؤلاء ندوة فكرية إنعقدت في الثامن من مايو ببريريا للسنة السادسة (= ٢٧ مايو سنة ١٧٩٨) ضمت « كل الميتافيزيقيين في باريس » وهم : سيسس وكابانيس Cabanis ، وجاكمون Jaquemont ولارومجيير Laromiguière وغيرهم . وقام فلهلم فون همبولت – وكان يزور باريس في ذلك الوقت –

بعرض فلسفة كنت^(١).

واهتم نابليون بونابرت من ناحيته بفلسفة كنت ، وصور له عقله حين كان قاصلاً أول أن يستغل فلسفة كنت لتبصير أعماله. فلما كان في لوزان عابراً في سنة ١٧٩٩ سأله السويسريينرأيهم في فلسفة كنت . وفي سنة ١٨٠١ طلب من فلييه Villier أن يلخص له في ١٢ صفحة كتابه الذي كان قد أصدره منذ قليل بعنوان : « فلسفة كنت أو المبادئ الأساسية الفلسفية المتعالية » .

ما الذي أعجب كنت في الثورة الفرنسية ؟

أعجبه أولاً ظاهرة الثورة نفسها ، مهما نجحت أو أخفقت في تحقيق مبادئها لأن مثل هذه الظاهرة لا يمكن أن تنسى ، إذ هي كشفت في الطبيعة الإنسانية عن إستعداد للعمل لما هو أفضل ... لأن هذا الحادث هو من العظمة ومن الارتباط الوثيق بمصالح الإنسانية ومن سعة التأثير في العالم بكل أجزائه ، إلى حد أنه ينبغي أن تذكر به الشعوب في الظروف المناسبة ، وعند المحاولات الجديدة التي من هذا النوع » (« الزراع بين الكليات » ، ص ١٠٤ - ١٠٥) .

ثم إن الحماسة الثورية لا يمكن أن تكون إلا مرتبطة بمثل أعلى : « إن أعداء الثوريين لا يمكنهم - رغم المكافآت المالية - أن يرتفعوا إلى الغيرة ولا حالة عظمة النفس اللتين تولدهما فكرة الحق في نفوس الثوريين ؛ وحتى فكرة الشرف عند النبلة القديمة الحرية (وهي متصلة للحماسة) تزول أمام أسلحة أولئك الذين يستهدفوا حق الشعب الذي يتسبون إليه » (الكتاب نفسه ، ص ١٠٣) .

لكن كانت ما لبث أن طامن من حيّدة الحماسة لفكرة الثورة بما هي

Paul Schrecker : « Kant et la Révolution française »,
in : La Révolution de 1789 et la pensée moderne, recueil publié par la Revue
Philosophique, à l'occasion du Cent Cinquantenaire de la Révolution fran-
çaise, Paris, P.U.F., 1940, pp. 266 sqq.

(١) راجع في هذا

ثورة ، وربما كان ذلك بسبب ما انتهت إليه الثورة الفرنسية في عهد الإرهاب والكونفسيون ومصرع لويس السادس عشر – من جرائم فظيعة وتجاوزات لكل ما يقتضيه العقل والعدل ومبادئ الإنسانية .

ييد أن ها هنا صعوبة بالغة في فهم موقف كنت المُحْقِّقِي ، لأن الآراء التي سيسوقها ضد فكرة الثورة إنما وردت في كتاب «المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق (أو القانون)» ، وفي ملاحظات توضيحية على هذا الكتاب ، وكذلك في تأملات «في فلسفة القانون» – وكلها نشرت بعد وفاته .

ومن هذه الآراء قوله : «إن التغيير في النظام (الفاشل) للدولة – وهو تغيير يمكن أحياناً أن يكون ضرورياً – لا يمكن أن يحدث إلا المحاكم نفسه عن طريق إصلاح ، لا الشعب بواسطة ثورة ، وإذا حدثت هذه الثورة ، فإنها لا يمكن أن تتناول غير السلطة التنفيذية ، لا السلطة التشريعية » («نظريّة القانون» ص ١٨٢ – ١٨٣) .

ويهذا المعنى فإنه يفسّر ما جرى للويس السادس عشر : لقد تخلّى عن جانب من سلطته حين أذن بدعوة الجمعية التأسيسية التي ستقرر خلمه ، وما الحق في ذلك ، لأنه «ما كان (الملك) قد دعاها وتكونت ، فإن سلطته لم توقف فقط ، بل يمكن أن تزول ، كما تزول سلطة الوكيل حين يكون الموكّل نفسه حاضراً» («تأملات في فلسفة القانون» ، تحت رقم ١٠٤٨ ، ص ٥٩٣). ذلك «أنه منذ أن يوكل رئيس الدولة عنه أحداً ، فإن الشعب المجتمع (في شخص مثليه) لا يمثل فقط المحاكم ؛ لأنّه فيه (أي في الشعب) تقوم أساساً السلطة العليا ... ، وإذا ما تقرر النظام الجمهوري ، فإنه لا يحتاج بعد إلى ترك مقاليد الحكومة ، وتسليمها إلى أيدي أولئك الذين كانوا يملكونها من قبل» («نظريّة القانون» ص ٢١٤) .

لكن لندع الآن هذا الجانب النظري من موقف كنت من الثورة الفرنسية ، فإننا ستتناوله تفصيلاً حين نخصص قسماً من هذا الكتاب لدراسة

آراء كنت في السياسة والقانون . ونحن هنا إنما نعرض الموقف « المخارجي »
ل垦ت في أمور السياسة .

فلنصل إلى موقف آخر ل垦ت في السياسة ، وهو رأيه في الألمان والقومية
الألمانية والدولة الألمانية .

垦ت والألمان والقومية الألمانية

لقد قال بعضهم : « لو لا كنت ، لما كانت حرب الاستقلال » الألمانية .
ذلك أن المبادئ التي أذاعها كنت في الشعب الألماني : مبادئ الحرية ،
والقانون ، والمساواة ، والعقل هي التي استطاعت أن تقوى من عزيمة هذا
الشعب ، ومن شعوره بواجبه القومي ، وأن تثبت فيه التزعة إلى النظام ، وإلى
البطولة الأخلاقية .

ولكم دافع كنت عن الشعب الألماني ضد معتقديه ، حتى عن الجرمان
والقبائل الجرمانية التي كانت – بل لا تزال كتب التاريخ – في خارج
ألمانيا – تنتتها بأنها قبائل متوجهة (متبربرة Barbares) ! يقول كنت :
« إن الشعوب الخشنة Rohen لم تكن متوجهة (متبربرة) ، بل تقبلت
الحضارة ، واعتمدت النظام ، وكانت ذات طبع رقيق مفرون بحرية النفس ،
وذات قدرة وإرادة على الإيمال للقوانين – أكبر من الرومان » (مجموع
مؤلفاته ج ١٥ ، برقم ١٤٠٦) .

وكان كنت يقدر اللغة الألمانية تقديرًا عظيمًا جداً ، فقال : « إن اللغة
الألمانية هي الوحيدة بين اللغات الحية العلمية التي تميز بصفاء Reinigkeit
خاص بها وحدها » (« تأملات » ، راجع اردمون ج ٢ ، برقم ٢٥) . وكان
يكره إستعمال الألفاظ الأجنبية ، ويرى أن ذلك دليل فقر في العقل أو إهمال
وكسل (المرجع نفسه . برقم ٢٧) . ويقول : « إنني لأتساءل عما إذا كانت

الكلمات المستعارة من لغة أخرى في خطاب حافل لا ترنّ رنين اللاعب الألفاظ والشخاشيخ ! إن الأسماء الألمانية للمناصب والرتب ، مثل : Botschafter (سفير) و Feldherr (لواء ، قائد عام) الخ ترنّ رنيناً أفحمر . اللغة الألمانية مدققة ، وليس مطنة بل مفصلة عضوية ، متعددة التعبيرات في التصورات العقلية التي تُقيّد في الأمور التجريبية ، وهي منهجة ، (المراجع نفسه ، برقم ٢٧) .

وعلى الألمان ألا يحاكوا الآخرين حاكمة عمياً : « يمكننا أن نقبل من الفرنسيين خفتهم ، ومن الإنجليز إمتلاء المضمون ، لكن لا الطريقة Manier ، لأن لنا طريقتنا الخاصة . وينبغي علينا أن نوحد لغتنا ، وأن ننتهيها ، وأن نحدّدها ، لا أن نغيرها » .

وعلى الرغم مما ساد ألمانيا نفسها في عصره – خصوصاً بتأثير فريدرش الأكبر الذي كان مولعاً باللغة الفرنسية والكتاب الفرنسيين ، وينظم شعرأ بالفرنسية – من إزدهار اللغة الفرنسية وانتشارها في المعاملات الدولية ، حتى كانت شبه اللغة العالمية في ذلك الوقت ، فإن كفت راح يؤكّد أن « اللغة الألمانية هي لغة التفاهم في أوربا . إن ألمانيا تقع في وسط أوربا » .

وكان يرى أن اللغة الإنجليزية ليست إلاّ لهجة جرمانية منحطّة . وما قاله في هذا المجال : « إن من يذهب إلى إنجلترا لإيتقاء نقوية نطقه باللغة الألمانية يكون مثله مثلـ من يرسل سويسرياً إلى هولندا من أجل التعرّف ، أو من يرسل واحداً من أهل اشتفان (في جنوب ألمانيا) إلى منطقة التيرول ليقنّ اللغة الألمانية العالية » .

لكنه في الوقت نفسه طالب بإفاده اللغة الألمانية من اللغات الأجنبية .

ولم يكن يتخرج من استخدام اللهجات المحلية في الحديث مع زائريه ؛

بل تسلل إلى بعض كتاباته تعبيرات ومفردات عامة تتسب إلى لهجات ألمانية شعيبة .

أما الألمان وخصائص الألماني فيحددهم كالتالي :

إنه يمجّد في الألمان التمسك بالشرف ، وحبّ البيت ، والثابرية ، والإجتهاد ، والطهارة ، والتواضع ، والسخاء ، وحسن الخلق بوجه عام .

وفي العلم يمجّد منهم الصواب في الحكم ، وحسن الإستعداد ، والدقة ؛ لكنه يأخذ عليهم الإفتقار إلى العبرية ، بسبب تعلقهم الشديد بالمبادئ والقواعد . وهذا فليهم لا يهرون بما هو جديد ، ولكنهم يهرون بفضل الخبر والثابرية .

ويأخذ على الألمان سهولة إنقيادهم وخضوعهم ، مما يجعلهم يسيرون الحكم سهلي الإنقياد للحاكم ، وجنوداً موفوري الطاعة ، مما قد يؤدي إلى الخنوع والتقليد والطمع في الألقاب ، والتحذلق البiero-قراطي .

يجد أنه يمجّد فضيلة كبيرة في الألمان هي أنه ليس لديهم كبراءة قومية ، وأنهم بطبيعتهم ذوو نزعة عالمية ولا يكرهون شعراً آخر إلا إذا كان ذلك على سبيل الإنقسام (مجموع مؤلفاته ج ١٥ ، تحت رقم ١٣٥٤) . « ولهذا يميلون إلى تقدير مزايا غيرهم أكثر من تقديرهم لمزايا أنفسهم » (الكتاب نفسه ، برقم ١٣٥١) .

نقويم حياة كنت : القضاء على أسطورة

من خلال ما عرضناه من حياة كنت وموافقه في الحياة العملية يتبيّن لنا بكل وضوح أن الصورة التقليدية لحياة كنت وسلوكه صورة زائفه ، شوّهها التبسيط الساذج والتعميم الفاسد والسطحية التي يتحلى بها الإنسان في كل زمان ومكان :

١ - فكنت لم يكن ذلك الفيلسوف الذي يحيا في قمة العقل الباردة ، كما يزعمون ؛ بل كان مشاركاً في الحياة اليومية والإجتماعية والسياسية في وطنه ، ومن ثم في سائر ألمانيا وأوروبا كلها . وكان يدلّي برأيه في مشاكل الساعة ، ويتابع الأحداث المحلية والعالمية بكل دقة وعناية ، بل وحماسة شديدة . وكان حريصاً على الإطلاع على أخبار الدنيا كأنه مشارك فيها بكل عقله وقلبه . وما اهتمامه الشديد بقراءة الصحف إلا الدليل القاطع على تلهفه لمعرفة أحدث الآباء ومتابعة سير الأحداث .

ولم يكن ذلك مجرد إشاعر الرغبة في الإستطلاع ، بل كان يتخذ من الأحداث المحلية والعالمية والأوروبية موقفاً واضحاً : يحكم لها أو عليها حسب المبادئ التي آمن بها . وكان جريئاً في الإفصاح عن رأيه ، مع علمه بما ينطوي عليه ذلك من مخاطر ، وإن كانت هذه الشجاعة لم تبلغ به حد الإستعداد للإشهاد في سبيل آرائه . لكن من هو الفيلسوف العاقل الناصح الدهن المستعد لشيء من هذا ؟ إن الشهداء كانوا دائماً من أهل العاطفة ، لا من أهل العقل .

٢ - ولم تكن حياة كنت بهذا الإنظام الآلي الذي اشتهر به عند عامة

الناس والسطحين من مؤرخي الفلسفة والفكر . وما قيل من نوادر في هذا الباب ينبغي أن ينظر إليه على أنه مبالغات قصصية خيالية أو كاريكاتور لحياته .

إنما كان ينظم حياته بحسب الظروف ، ولم يتخذ جدولًا زمنياً واحداً صارماً ثابتاً لحياته اليومية . ففتراته كانت متفاوتة المواعيد ، تطول وتقصر حسب الظروف ؛ ويقوم بها أحياناً ، وينصرف عنها أحياناً أخرى إذا صرفه عنها صوارف . ويتحذ لها طرقاً ووجهات متعددة ، ولم تكن أبداً على نمط واحد كما زعم الزاعمون .

وكان كثيراً ما يقضى أمسياته مدعواً عند بعض الأسر وفي بعض الحفلات الأسرية أو لحضور حفلات رقص أو تمثيل أو موسيقى . وتمتد به السهرة أحياناً كبيرة إلى ما بعد منتصف الليل . وليس صحيحاً أبداً أنه كان يأوي إلى فراشه دائمًا في الساعة العاشرة مساءً . وربما كان الشيء الوحيد الثابت هو إستيقاظه دائمًا في الساعة الخامسة صباحاً أو قبيلها بقليل . ولكن ذلك كان لأن حاضراته كانت مبكرة في الساعة السابعة صباحاً أو على الأكثر في الثامنة ، فكان مضطراً إلى الإستيقاظ في الخامسة حتى يستطيع الإستعداد للقاء حاضراته ، تماماً كما يفعل أي أستاذ أو موظف أو عامل فرض عليه أن يبدأ عمله في ساعة مبكرة ، وليس في هذا بطولة أو شنوذ أو إسراف في النظام . إنما هو الواجب اليومي يتضمنه من صاحبه ذلك .

٣ - ولم يكن كفت يحيا في عزلة معتصماً بالبرج العاجي ، كما يقول السخفاء من الناس . بل كان يغشى الجماعات المختلفة ، ولا يتناول طعامه متفرداً : بل كان قبل تحسن أحواله المالية يتناول طعامه على ما يسمى مائدة صاحب المطعم *table d'hôte* وهي المائدة العامة في المطاعم التي يتناول عليها الطعام أناس عديدون مختلفون لا يكاد يرتبط واحد منهم بالآخر ، كما لا يزال ذلك مألوفاً حتى اليوم في بعض مطاعم الفنادق في ألمانيا وسويسرا

والنساء ، وإن كان الأمر قد خف كثيراً الآن عما كانت الحال عليه في القرنين الماضيين .

وكان دائماً يغشى المقاهي العامة لتناول الشاي - شرابه المفضل - وللعبة البلياردو ، لعبته المحببة إليه .

٤ - وكان يجب الإجتماع بالسيدات في المفلات والمجتمعات المتزلية ، وبيادهن أرق ألوان الحديث خصوصاً ما يتعلق بشئونهن النسوية : من طبخ وإدارة متزل وتربيه أولاد . ولما كان ساحر الحديث معهن ، فقد كان دائماً يُقبلُنَّ عليه ليتحدثن معه ويستمتعن بمحكاياته ونواودره الطلبية الشائقة . كل ما هنالك هو أنه لم يكن يسمح لنفسه بالتحدث معهن في الأمور الفكرية والفلسفية والعلمية ، لأن اللوائي منهن كن يفعلن ذلك لم يكن من السمو الفكري أو الإطلاع العلمي على النحو الذي يفيد معهن الخوض في مثل هذه الموضوعات.

وكم أحسن كنْت صنعاً في ذلك ، فما أسف التحدث في مثل هذه الموضوعات مع من لا يفقهون فيها شيئاً ، وقصاري أمرهم أن يلوكون بالستهم ألقاظاً عامة ومصطلحات ليس وراءها أي فهم ، رجالاً كُنْ أو نساء ، فالامر لا يتعلّق هنا بالجنس ، بل بالجِدِّ في تناول هذه الأمور .

٥ - وكان كنْت كريماً كرماً لا نشهده عند غيره من الفلاسفة والمفكرين الذين كانوا أوفر ثراءً منه . وإنما ، فأين هو ذلك الفيلسوف ، أو المفكر أو العالم ، الذي كان يدعو كل يوم إلى مائدته في الغداء ضيوفاً يتراوحون بين الثلاثة والخمسة ؟ ! ويستمر في التحدث معهم من الواحدة حتى الرابعة ، وما بعدها أحياناً .

٦ - ولم يكن كنْت مُغلقاً القلب دون الحب ، بل قد عرفناه عاشقاً ، ولكن باعتدال وتعقل ومراعاة لمكانه الأكاديمية والإجتماعية ، وكل هذا يتمشى مع آرائه الأخلاقية في ضبط العواطف وتحكيم العقل والأمانة والإستقامة وأداء الواجب تجاه الآخرين .

٧ - وكان على صلات وثيقة مع كثير من رجال السياسة والتجارة وال الحرب في وطنه ، يفيد منهم ويفيدون منه ، دون أن يخوض في التيارات السياسية العلية ، لأنَّه كان يشعر بأنَّه فوقها ولا يليق به التلطخ بالاعيبها ومسائِها ومتاوراًها .

• • •

ولعل في هذا البيان ما يكفي للقضاء على الأسطورة الزائفَة التي صيغت حول حياة كنت وسلوكه في الحياة .

القسم الثاني
فاسقة

اماونيل كنت - ٨

نهاية

خصائص عقريّة كنت

قال كنت عن نفسه : « أنا بطبيعة ميولي : باحث . وأشعر بتعطش شامل للعرفة ويفلت متلهف للحصول على المزيد منها ، أو بالرضا عن كل تقدم أقوم به » .

كان ذا نزعة عقلية تامة ، وهذا أحب العلوم الدقيقة – أعني الرياضيات ، والعلوم الطبيعية القائمة على التجربة والملاحظة ، مثل الفزياء والفلك ونشأة الكون .

لكنه اخذ منها نقطة وثوب لنظرية شاملة في الكون ، أي لنظرية فلسفية تستنظم المعرفة البشرية بعامة .

وفي سبيل ذلك كان عليه أن يفحص عن حقيقة المعرفة الإنسانية ، ومن هنا اهتم أيضاً بنظرية المعرفة ، أي : إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان ؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة ؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة ؟ .

وأدّى به ذلك إلى العناية بتحليل التصورات Begriffe أي المعنوي العقلي المجردة ، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة ، ورفض

العاطفة وما يفصل عنها من إدراكات ، لأن العقل هو « القوة العليا في النفس » وسيكون عبئاً إخضاعه – وهو « السيد الأكبر » – « لدهماء » من العواطف والإنفعالات ، على حد تعبيره .

ولئن كان كنت قد عني بما سماه « نفاذ العقل المحس » فليس معنى ذلك أنه كان يؤمن بتناقض التفكير أو بالتفكير الدياليكتيكي ، كما سيفعل هيجل . وفي هذا قال في « نقد العقل المحس » (ص ٥٧٧) : « إن إثارة العقل ضد نفسه ، وتزويديه بالأسألحة في كلاب الحانين ثم بعد ذلك مشاهدة القتال بينهما العنف بهدوء واستخفاف ، هو أمر ليس من شأن وجهة النظر الجماتية ، بل يبدو عليه مظهر المزاج " الشرير المحب للضرر » . وإنما كانت دراسة نفاذ العقل Antinomien مجرد وسيلة لمزيد من التعمق في تحليل الأفكار؛ وكان كنت يؤمن بإمكان إخلال هذه النفاذن إلى معارف تصورية . ونظراً لإيمانه الشديد بقدرة العقل ، فقد كان متفائلاً بإمكان معرفة كل شيء ، وبأنه لا حدود تقف عندها المعرفة العقلية . ومن هنا جاء تفاؤله العقلي الشديد .

لكن كنت لم يكن وضعياً تجربياً خالصاً ، ولا ميتافيزيقاً خالصاً ، بل كان مزاجاً من كليهما : لقد أراد أن يضع حدآً للميتافيزيقا الدوجماتية من ناحية ، حتى تقوم الميتافيزيقا على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي ، لكنه من ناحية أخرى كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في الميتافيزيقا ، وسعى لذلك جده ، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلاً عن طريق الأخلاق . ومن هنا يمكن التحدث عن نوع من الإزدواج في عقلية كنت : جانب عقلي صارم يلتزم بالبرهان العقلي (والتجريبي) الدقيق ، وجانب أخلاقي يُخلِّي مجالاً للأمني الإنسانية في ميدان الأخلاق . وإن ذ فمقولة كنت مركرة ، وليس بسيطة ؛ ويختلف الباحثون في هذا الإزدواج : فمنهم من يرده إلى الوحدة ، كأفضل زِملٍ ؛ ومنهم من يقي عليه كما هو رأي الغالية .

الباب الأول

نظريّة المعرفة

- ١ -

من ليتس حتى كنت

ولفهم نظرية المعرفة عند كنت لا بد لنا من إستعراض نظريات المعرفة عند الفلاسفة الألمان السابقين على كنت ، وبالاخص عند ليتس وفولف ^(١) .

أ - ليتس (١٦٤٦-١٧١٦)

كان ليتس ذا نزعة عقلية . فكان يرى أن المعرفة الصحيحة يجب أن تسم بصفتين : الضرورة ، والكلية . والفرض من معرفتنا هو الوصول إلى مذهب شامل لكل العلوم (ذات التصورات أو ذات الواقع) محكم الترابط

a) Erich Adickes : Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie. Kant-Studien, I, Kiel und Leipzig, 1895.

b) Konstantin Oesterreich : Kant und die Metaphysik. Kant studien, Berlin, 1906.

c) Alois Richl : Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die Positive Wissenschaft. 3 Bde. 1er Band, S. 1-162 Leipzig, 1876.

d) Fr. Paulsen : Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, 1875.

برهاني ، مؤلف من حقائق ضرورية وكلية . ومن هنا أفكر ليتس في إيجاد « علم كلي » – *scientia universalis* بواسطه « حساب فلوفي » *Calculus universalis* أو « حساب كلي » *Calculus philosophicus* سيكون منهج البحث . والتجربة الحسية لا يمكنها أن تزودنا بهذه الحقائق الضرورية الكلية ، لأنها لا تقدم لنا غير معارف مختلطة من ناحية ، وجزئية من ناحية أخرى لأنها تتعلق بأحوال مفردة جزئية . والإستقراء الكامل غير ممكن . لهذا ليس لدينا إلا التجربة الباطنة ، والذهن ، والعقل . ومبادئ المعرفة فطرية فيما ، أي موجودة على سبيل الإمكان *virtuell* ، لا بالفعل .

وكان اسبينيوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧) قبل ذلك قد زعم أن الارتباط الواقعي بين الأشياء موجود كما هو في الارتباط الذهي بين التصورات ، وأن كل تصور غير متناقض يمثل شيئاً واقعياً ، وأنه مؤسس في جوهر الله ، ويمكن بالمنهج الرياضي أن يستنبط منه يقين ودقة وضرورة رياضية . ويرتبط على هذا المذهب – في نظر ليتس – القول بالقدرة *Fatalismus* ، والضرورة المطلقة لكل ما يحدث من أشياء ، واستبعاد فكرة الغائية .

ولما كان ليتس من أشد الناس إيماناً بفكرة الغائية ، فقد رفض المقدمات التي وضعها اسبينيوزا وما ترتب عنها من نتائج . وفي سبيل ذلك وضع تفرقة مهمة بين الإمكان *Möglichkeit* والواقع *Wirklichkeit* :

والمعنى هو التصور الخالي من التناقض ، وله مكانه – بوصفه ماهية *essentia* – في روح الله . والعلاقات بين هذه التصورات الممكنة تتعدد بمبدأ (أو قانون) عدم التناقض ، ويعبر عنها في أحكام ضرورية ضرورة مطلقة . وهذه الأحكام يسميها ليتس باسم : « حقائق العقل » *vérités de la raison* ؛ والرياضيات والمتافيزيقا والمنطق والأخلاق حافلة بهذا النوع من الحقائق . وأعلى هذه الأحكام وأولها هي الأحكام التي تجلب حقيقتها مباشرةً بالعيان ، دون برهان . وإليها ترد كل الأحكام الأخرى الضرورية ، عن طريق مبدأ عدم التناقض . وكل هذه الحقائق تتعلق بارتباطات بين

التصورات ، وبالماهيات *existentiae* لا بال موجودات . غير أنه ليس كل تصور خالٍ من التناقض شيئاً واقعياً بالضرورة . والماهيات تتجه نحو مزيدٍ من الوجود وفقاً لواقعيتها وكاملها . والله يختار من بين عددٍ من العالم الممكنة أحسنها ، ويُبَرِّز إلى الوجود – من بين مجموع الماهيات التي توجد في روحه على شكل تصورات غير متناقضة – تلك التي تكون ممكنة في خيرٍ عالمٍ . ولالمبدأ الذي يعمل الله بمقتضاه هو مبدأ الأحسن *Principe de meilleur* أو مبدأ الملاءمة *Principe de convenance* . وصورة *meilleur* لهذا المبدأ في عقلنا هي مبدأ العلة الكافية – *Principium rationis sufficientis* . وهذا المبدأ الأخير له بالنسبة إلى مملكة الواقع نفسُ الأهمية التي لمبدأ (عدم) التناقض بالنسبة إلى مملكة الممكن . إنه الأساس في أحكامنا الصادرة عن العقل قليلاً على الواقع . وهذه الأحكام لا تتصف بصفة الضرورة المطلقة . وافتراض عدم وجود أية واقعة هو أمرٌ لا يتضمن في داخله أي تناقض . بيد أن كل واقعة هي ضرورية شرطياً أو فزيائياً ، أي أنها ضرورية في ارتباط نظام العالم ، ومشروطة بعلة كافية هي السبب في وجودها . والأحكام التي تعبّر عن هذا الإرتباط ويمكّن استباطها بعضها من بعض وفقاً لمبدأ العلة الكافية يسمّيها ليتّس باسم : حقائق الواقع *vérités de fait* أو حقائق فزيائية ، أو – لأنّها ليست ضرورية ضرورة مطلقة – حقائق ممكنة .

ولم يميّز ليتّس بين العلة الفاعلية والعلة الغائية . فالسؤال عن العلة الكافية لحدث ما معناه البحث عن العلة السابقة في ارتباطها بالغاية من العالم ، تلك الغاية التي من أجلها أخرج الله الشيء من حيز الممكن إلى حيز الواقع . صحيح أنه في تفسيره للأحداث الجزئية يلحد إلى التفسير الميكانيكي ، لكن هذا التفسير الميكانيكي نفسه مشبع بروح الغائية ، لأن قوانين الحركة الميكانيكية متصرّفة هي الأخرى بحسب مبدأ الأحسن ومستنيرة منه .

وهكذا بعض نصوص ليتّس شواهد على هذه الآراء :

١ - « تفكيرنا العقلي يقوم على أساس مبدأين عظيمين : مبدأ التناقض ،

وبمقتضاه نحكم بالبطلان على كل ما ينطوي على تناقض ، وبالصحة على ما هو مقابل أو منافق لما هو باطل . ثم مبدأ العلة الكافية، وبمقتضاه نقرر أنه لا يمكن أن تكون واقعة حقيقة أو موجودة ، وأنه لا يمكن أن يكون قول صادقاً – إلا إذا كانت هناك علة كافية لكونه هكذا وليس بخلاف ذلك ، على الرغم من أن هذه العلّل غالباً ما لا تكون معروفة لنا ... وإذا كانت حقيقة ما ضرورية ، فيمكن أن نجد علتها بواسطة التحليل ، وذلك بجلتها إلى أفكار وحقائق أبسط ، حتى نصل إلى الحقائق الأولية ... والمبادئ الأولية لا يمكن البرهنة عليها وليس في حاجة إلى ذلك ، وهي الأقوال ذات الموية *identiques* التي يحتوي مقابلها على تناقض صريح . لكن العلة الكافية يجب أيضاً أن توجد في الحقائق الممكنة أو حقائق الواقع ، أعني في نسق الأشياء المنشورة في عالم المخلوقات » (« المونادولوجيا » القسم ٣١ – ٣٦ ، مؤلفاته الفلسفية Op. Ph. ص ٧٠٧ – ٧٠٨) .

٢ – ويقول عن مبدأ العلة الكافية والعلية بوجه عام :

« لا يحدث شيء دون علة كافية ، أعني أنه لا يحدث شيء دون أن يكون من الممكن لمن يعرف الأشياء معرفة كافية أن يجد العلة التي تكفي لتفسير لماذا هو هكذا ، وليس بخلاف ذلك . فإذا ما تقرر هذا المبدأ ، فإن أول سؤال يتحقق لنا أن نضعه هو : لماذا كان هناك شيء أولى من ألا يكون ثم شيء ؟ لأن اللاشيء أبسط وأسهل من الشيء . وفضلاً عن ذلك ، فإننا إذا افترضنا أنه يجب أن توجد أشياء ، فيجب أن يكون من الممكن تفسير لماذا يجب أن توجد على هذا النحو ، وليس على نحو آخر » (« مبادئ الطبيعة واللطف » ، مؤلفاته الفلسفية » ص ٧١٦ ، القسم ٧) .

٣ – إن الأساس الكبير للرياضيات هو مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الموية ، أي أن القول الواحد لا يمكن أن يكون صادقاً وباطلاً في وقت واحد ، وأن « أ » هي « أ » ، ولا يمكن أن تكون لا – أ ... لكن للإنقال من الرياضيات

إلى الفيزياء ، لا بد من مبدأ آخر ، وهو مبدأ الحاجة إلى علة كافية ، لأنه لا يحدث شيء دون أن تكون هناك علة لماذا هو هكذا أولى من أن يكون غير كذلك» («راسلات مع كلارك» ، «مؤلفاته الفلسفية» ، ص ٧٤٨ ، القسم ١ ، وقارن ص ٧٥١ ، القسم ٢).

٤ - «لما كان ثمّ ما لا نهاية له من العوالم الممكنة في أفكار الله ، ولا يمكن أن يوجد غير عالم واحد ، فيجب أن تكون هذه العلة كافية لاختيار الله تجعله يختار الواحد أولى من أن يختار الآخر» («المنادولوجيا» ، القسم ٥٣).

٥ - «وهذه العلة لا يمكن أن توجد إلا في الملاعنة convenience ، أو في درجات الكمال التي تحتوي عليها هذه العوالم ، لأن كل ممكّن له الحق في التطلع إلى الوجود بقدر ما ينطوي عليه من كمال» («المنادولوجيا» ، القسم ٥٤).

ومعنى ذلك أن الله لا يوجد كل الممكّنات التي يتصورها عقله ، بل لا بد له من علة خاصة تجعله يخلق ما يخلق . والممكّنات تبدي عن أسباب وجود ، أو دعاوى وجود بقدر ما فيها من درجات كمال . لكن الله يريد التغيير ، وهذا لا يوجد من هذه الممكّنات إلا الأحسن . وعلمنا هذا إذن ليس العالم الوحيد الممكن . والقوانين التي تنظمها يسمع بها منطق الرياضيات ، لكن غيرها أيضاً ممكّنة ؛ ييد أن الله فضل هذه لأنها أحسن . فالضرورة الطبيعية مصحوبة إذن بغاية تستهدف الأحسن .

ويشاهد ليتتس مبدأ العلة الكافية في الأمور التالية المتباعدة :

١) في علاقات الغائية بين الأشياء ؛

٢) وفي العلاقة بين الله الخالق وبين الجواهر المخلوقة (الأحاداد Monades) ؟

٣) وفي العلاقة الواقعية بين الكمون *Inhärenz* وبين البقاء *Subsistenz* والجواهر هو علة كل أعراضه ؟

٤) وفي العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول : فإن المحمول متضمن دائماً في الموضوع ؟

٥) وفي العلاقة الواقعية بين السبب والسبب ، أي علاقة العلية بين الأعراض ؟

٦) وفي الأساس المنطقي أو أساس المعرفة بمعنىه الواسع ، كما هو واضح في العلاقة بين الأساس والتبيّنة ، والعلاقة بين الحقائق العليا والحقائق الدنيا المترتبة تبعها .

ويتلخص مذهب ليتس في أساس الحقيقة على النحو التالي :

أ) كل الأحكام تحليلية ، أي أن المحمول متضمن في الموضوع ، وأنه من ماهية الموضوع أنه يتضمن المحمول .

ب) أساس حقيقة الحقائق الأبدية يقوم على مبدأ عدم التناقض ، بينما أساس حقيقة الحقائق الواقعية يقوم على مبدأ العلية .

ومبدأ العلية ينقسم إذن إلى مبدئين : الأول مبدأ خاص بكل الحقائق ، وهو مبدأ علية الحقيقة ، والآخر يتعلق بالحقائق الممكنة وهو مبدأ علية الواقع .

ومبدأ عدم التناقض هو الآخر على نوعين : أحدهما يتعلق بحقائق الواقع ، والآخر بحقائق العقل أو الحقائق السرمدية . الأول يقول أنه بين حكمين متناقضين الواحد صحيح ، والآخر كاذب . والثاني يقول : الكاذب هو ما ينطوي على تناقض .

وكما يقول إرشن اديكس Erich Adickes : « ليتس هو أبو النظرية الألمانية في المعرفة . وثم ثلاثة عوامل رئيسية لها أهمية كبيرة في تطورها : ١) الأول هو أن ليتس ، بالرغم من أنه عقلي التزعة ، فإنه أوغل في العلوم الجزئية وفي البحث الجزئي بحيث ما كان له أن يغض من شأن التجربة الحسية ،

وأن يقيم مذهب دون اعتبار لها . يضاف إلى ذلك أن مذهب الميتافيزيقي جعله يبعد التجربة الحسية مرحلة ضرورية إلى المعرفة العقلية المحس .

٢) والثاني أنه بفضل ليتس أصبح المطلب الرئيسي في نظرية المعرفة – وهو مشكلة العلية – يحتل مكان الصدارة في النظر .

٣) والثالث أنه فيما يتعلق بهذه المشكلة – أي فيما يتعلق بعدها العلة الكافية وتصورها – يسود فكر ليتس من القموض والإشتراك ما حمل أنصاره وخصومه – على السواء – على السعي لزيادة من الإيضاح والتحديد ، وهذا كان من شأنه أن يعمل كخميره في مزيد من النمو^(١) .

ب – فولف Wolff (١٦٧٩ – ١٧٥٤)

وين ليتس وكانت كانت حلقة الوصل هي فولف ، وإلى هذا الأخير يرجع الفضل في صياغة أفكار ليتس المهمة بإحكام وتنظيم . لكنه في سبيل ذلك سلب الكثير من أفكار ليتس عمقها وجرأتها .

ويفسّر أديكس صنيع فولف هذا لا يارجاعه إلى دعوه أن يصير « أستاذ الجنس البشري كله » ، بل إلى إفتقاره إلى الإبتكار والمعنى : « لقد حرمته الطبيعة موهبة الإبتكار . ولم يملك حتى القدرة على تقدير ما ابتكره الغير وقوله . وما تخلى عنه كان أفكاراً جزئية أعطت مذهب ليتس وحدته ومقدمات يمكن أن تستتبع منها جزئيات كبيرة لو درست . وهذه الأخيرة تتجلى عند فولف إلى جوار بعضها البعض ويجب أن يبرهن على كل واحدة منها على حدة . ولم تَعُدْ الخيوط تجتمع عند نقطة ، كما هي الحال عند ليتس » (الكتاب نفسه ، ص ٢٦) .

ونظرية فولف في المعرفة لا تختلف كثيراً عن نظرية ليتس في مجموعها .

لأنها من حيث المنهج والمهدف ذات نزعة عقلية تامة . ومنهجها هو المنهج الرياضي . لكنه ليس خاصاً بالرياضيات ، بل ينتمي العلم كله ، وإن كان لم يطبق حتى الآن إلا على الرياضيات . ويقوم هذا المنهج في أن يحصل المرء على تصورات مكافئة *adäquate* وواضحة عن طريق تعاريفات دقيقة ومتامة ، ومن هذه التصورات يستنبط بعد ذلك العلم كله . وكل مبدأ *Satz* يجب أن يرد إلى تعاريفات أو بديهيات هي بمثابة مبادئ نهائية ، ويرهن عليها على هذا النحو . وهدف فولف هو إقامة نظام أو مذهب *System* من المعرفة القبلية يشمل كل الموضوعات . ويسمى هذا النظام (أو المذهب) : الفلسفة . والفلسفة تحتوي على كل ميادين العلم الجزئية في داخلها ، ولا تنفع بالسؤال عن : ما هو؟ بل تبحث دائمًا في : لماذا؟ وينبع هذه المعرفة الفلسفية هو العقل غير المعرض للخطأ ، العقل الذي يدرك الإرتباط بين الحقائق الكلية (الكتاب نفسه ، ص ٢٦) .

ويميز فولف بين ثلاث مراتب من المعرفة : المعرفة التاريخية ، والمعرفة الرياضية ، والمعرفة الفلسفية : الأولى موضوعها الواقع ، والثانية موضوعها المبادئ ، والثالثة موضوعها إمكان الأشياء . وهو تقسيم سأخذ به كمن في جوهره .

ويرى الفلسفة بأنها علم الأشياء الممكنة . ومعيار الإمكاني هو قابلية التصور *Denkbarkeit* : فالممكن هو الذي يقبل التصور ، هو ما لا ينافي نفسه . وهذا تحدى المعرفة الفلسفية لتشمل كل الأشياء التي يمكن تصورها .

ولكن لما كانت الأشياء لا تقبل كلها التصور ، فإنه يوجد خارج الفلسفة ، أو المعرفة التصورية ، المعرفة التاريخية أو التجريبية . ويكمّل الإمكاني أو تصور الأشياء وجودها الواقعي *factische Existenz* الذي هو موضوع إدراك الحواس المشوش . ومن مهمة الفلسفة السعي إلى إيضاح المعرفة التاريخية

الشوّشة بوضعها في تصورات واضحة متميزة . وأدأه هذا الإيضاح هي مبدأ العلية .

والإمكان لا يتعلّق بالذات ، بل بالموضوع ، بالأشياء ، إنه حاق "المفكّر" فيه في الموضوع ، لا قوة الفكر في الذات ؛ وبعبارة أوضح ، إن الإمكان يتعلّق بالخاصيّة المنطقية للأشياء ، لا بالقدرة المنطقية للإنسان . وبالجملة ، ليس الإمكان نفسيّاً وتكميلياً ، بل منطقياً وموضوعيّاً .

وقد أخذت كفت بفكرة الإمكان هذه^(١) بمخالفتها . فبحثه يقوم على « إمكان التجربة » . ويرى أن « المسألة العليا في الفلسفة المتعالية هي : كيف تكون التجربة ممكّنة؟ » .

• • •

وحينما يريغ فولف إلى تمية أفكار ليتس يضطر إلى التسلّيم للتجربة والمعروفة التجريبية بالمتزّيد من الدور . غير أنه لا يملك المعيار الذي به يحدد العلاقة بين العقل والتجربة ، وما هي المعرفة التي ينبغي على الإنسان أن يستمدّها من التجربة ، وما قيمة صدق هذه المعرفة المستمدّة من التجربة ، وكيف يمكن أن تكون سندًا للمعرفة القبلية . وهكذا وضع فولف علمَ النفس العقلي إلى جوار علم النفس التجريبي ، والكوسمولوجيا العقلية إلى جوار الكوسمولوجيا التجريبية . « على نحو ما لا بد أن تقوم التجربة بتأييد ، أو بتكميل المعرفة العقلية . لكن كيف؟ وإلى أي مدى؟ ولماذا؟ وعلى أي أساس؟ وربماً حق؟ – ليس هنا قرار من حيث المبدأ ، نعم ! إن فولف لا يرى أيضاً أن هنا مشكلة . وأكثر من هذا ! إن التجربة تنفذ في العلوم العقلية ، ولا يمكن أن يكون الأمر بخلاف هذا . والتصورات الأساسية ، التي منها – بفضل التعريفات – يستتبع – أثر التصورات ، ليست في الواقع متوجّات قبليّة

A. Riehl : Der Philosophische Kritizismus, I, S. 166. Leipzig, 1876.

(١) راجع

محضه للعقل ، ولكنها لا تختوي على مادة تجريبية . فالأسس ، والماركز والميادىء الحديثة في العلوم العقلية تقوم إذن على معارف تجريبية مُهرَّبة ، وتلبس ثوباً فاخراً ولكن ريق مهلل مُخرق من القبلية والمنهج الرياضي . وهكذا فإن نظرية المعرفة عند فولف تتوقف خليطاً مضطرباً غير مشخص ، خليطاً من الترعة العقلية والترعة التجريبية ^(١) .

* * *

والبدأ الأساسي في فلسفة فولف هو مبدأ العلة الكافية الذي أعلنه ليستس ، فجاء هو يزيده وضوحاً وتطبيقاً . ومفاده أنه كل شيء ، جوهراً كان أو عرضاً ، صفة أو حالاً ، يجب أن يكون من الممكن أن تساءل بشأنه عن السبب الكافي لوجوده . فعلينا دائماً أن نبحث عن التصور الذي عنه يصدر الموجود أو يتأسس . فلكل شيء تصور يتسبب إليه ويفترضه . وهذا التصور هو السبب الذي يفسر لنا لماذا وجد الشيء وعلى النحو الذي وجد عليه .

وبناءً لذلك فإن نظام الواقع يسبقه نظام " للتصورات ، وعالم" من الممكنات ، يتلقى الواقعية عمولاً له على أنها مكمّلة للإمكان . وهكذا يمكن تصور الأمور الواقعية على أنها مترابطة في التصورات ، كما ترابط الخلوود في القياس المنطقي . وهذا يصف فولف الكون بأنه قياسي " في كُلِّه وجزئياته . ويرد الإدراك إلى الاستنتاج ، ويرى أن القياس هو الأساس في كل التغيرات التي تجري في النفس . وقوانين الطبيعة الخاصة بارتباط الإمثارات أساسها هو الإرتباط بين الأفكار كما تصوره أرسطو . وحتى الكوجيتو Cogito الديكارتي قد ردَّه فولف إلى قياس ، فقال : إن من يعي نفسه وسائر الأشياء هو إذن موجود .

ويضرب أمثلة متفاوتة على فكرة العلة الكافية فيقول : إن كون أصلاء

المثلث ثلاثة هو العلة الكافية في كون زوايا المثلث ثلاثة ، ودخول شخص ذي سلطة في غرقي التي أكب وأنا جالس فيها هو العلة الكافية في كوني أقوم واقفاً بسرعة وأترك القلم .

ويميز بين السبب *Grund* والعلة *Ursache* فيقول : « إذا كان الشيء أ يحيوي على أمر ما به يمكن المرء أن يفهم لماذا ب هي كما ، فإن ب يمكن أن تكون إما أمراً في أ أو خارج أ ؛ وما نجده في أ نسميه سبب ب ؛ وأن نفسها تسمى العلة ، ونقول عن ب إنها مؤسسة في أ . وهكذا فإن السبب *Grund* هو ما به نفهم لماذا شيء ما هو ، بينما العلة هي الشيء الذي يحتوي في داخله على سبب شيء آخر ». ^(١) ويضرب مثالاً على ذلك أن حرارة الهواء هي السبب في سرعة نمو النبات ، بينما الهواء – من حيث هو حار – هو علة ذلك . ومثال آخر : جمال الطقس هو السبب في خروجي للتزهه ، والطقس – من حيث هو جميل – هو علة خروجي للتزهه .

وقد صدق أديكيس ^(٢) في ملاحظة أن هذه التفرقة تافهة ، وغير مفيدة ، ومؤدية إلى التشويش : وكان الإسكلائيون قد ميزوا بين *ratio* و *causa* ، لكن جاء ليستس فخلط بينهما . ومن ثم أراد فولف أن يعود إلى التمييز بين كلبهما .

جـ - كروسيوس

وعلى نظرية فولف في مبدأ العلة الكافية تركر هجوم خصوصه :

فكروسيوس *Crusius* (١٧١٢ – ١٧٧٥) وداريس *Darjes* (١٧١٤ – ١٧٧٢) هاجماه : الأول على أساس التفرقة بين التأسيس المنطقي وبين التعليل الواقعي ؛ والثاني من حيث أنه انتقد عدم محدودية هذا المبدأ ،

Wolff : Deutsche Metaphysik I, § 29. (١)

Erich Adickes : Kantsstudien, S. 32-33. (٢)

وتقرب أن ثم شيئاً مماثلاً للتسلسل المنطقي في ارتباط الأشياء .

ويغضي كروسيوس إلى سرد المعاني العديدة التي للعنة الكافية منذ مدرسة ليتس وفولف وبين أنه على الرغم من هذا التعدد في معنى هذا المبدأ فإنه لا يشمل كل الروابط أو العلاقات العديدة . وهكذا بياناً لما قال :

السبب أو المبدأ هو :

إما سبب الوجود الفزيائي

أو سبب الوجود الأخلاقي

وبسب الوجود الفزيائي :

إما مبدأ الوجود ، أو مبدأ المعرفة

ومبدأ الوجود : ..

إما العلة الفاعلية ، أو المبدأ المحدد للموجود

ومبدأ المعرفة :

إما قبلي ، أو بعدي

ومبدأ المعرفة القبلي :

إما مثالي محض ، أو مبدأ وجود معـاً

أما سبب الوجود الأخلاقي فهو :

إما سبب الحكمة ، أو سبب العدالة

وبسب الحكمة :

إما سبب الحكمة المحض ، أو سبب العدل معـاً

وبسب الوجود الفزيائي يتعلق بالواقع ، أما سبب الوجود الأخلاقي فيتعلق بما يجب أن يكون ، وإنذن يتعلق بالأفعال المقبولة .

وأهم تمييز أبرزه كروسيوس هنا هو تمييزه بين مبدأ الوجود ومبدأ المعرفة فيما يتعلق بسبب الوجود الفزيائي . لكنه مع ذلك لم يستغل هذه التفرقة كما ينبغي ، أعني أنه لم يستخلص نتائجها .

ويأخذ كروسيوس على ليتس وفولف أنهما بشنданهما معيار الحقيقة في

التوافق الصوري الباطني قد أفقدا العلاقات كل محتوى مادي للوجود . وكل ما هو إيجابي وأساسي في التصورات الإنسانية الأولى سيقضي عليه بهذا الطريق ، وننتهي إلى دائرة من التصورات النسبية . « لأنه إذا كانت ماهية أحاد ما einen monade أن يتمثل أحاد آخر ، و מהية هذا الأحاد الآخر أن يتمثل الأول : فإنه لن ينجم تصور مطلق عن كليهما . وإذا كانت ماهيتهم الكلية تقوم في هذا ، فلن يكون أحدهما ممكناً . وحيث لا يوجد شيء مطلق ، فيكون من التناقض أيضاً أن نضع ثم أمراً نسبياً^(١) » — لأنه لا نسي بدون مطلق . ولهذا فإن سبب الوجود وتصوره الأولى لا يمكن أن ينحل إلى مجرد روابط وعلاقات ، وإنما يقوم على بنية بسيطة لا تقبل المزيد من التحليل . وبدلأً من أن نساير فولف فنبدأ من « التصورات الممكنة » ونصاعد منها إلى التحديدات المنطقية للممكן ، يجب علينا أن نتخد الطريق العكسي . ذلك أن تصور الواقعى أولى من تصور الممكן . « لأنه لو لم يكن ثم واقعى ، لما كان ثم ممكناً ، لأن كل إمكان لشيء لم يوجد بعد : هو ارتباط ممكناً بين شيء موجود وشيء غير موجود بعد ». كذلك من حيث المعرفة فإن تصور الواقعى أولى من تصور الممكناً ؛ ذلك لأن تصوراتنا الأولى هي أشياء موجودة ، أعني إدراكات ، وبعد ذلك نصل إلى تصور الممكناً . « وإذا كان ينبغي أن يوجد جوهر ما ، فيجب أن يوجد في مكان ما وزمان ما . فإذا كان إمكان أي جوهر ينبغي إلا يحمل أي مناقض لوجوده ، فيجب أن نفترض مقدماً في العقل الأوسع المكان والزمان ، وأن بعد معروفاً ، وهو جزء مما يقتضي لإمكان أي جوهر . وكذلك إذا كان شيء غير موجود بعد ممكناً الوجود ، فلا بد أن يفترض مقدماً وجود شيء موجود بالفعل بواسطته — عن طريق العلية — يمكن أن يتحقق الواقع ، ويعطيه القوة للوجود . ومن هنا فإن القوة ، والمكان ، والزمان

Chr. Aug. Crusius : Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten , wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden , § 423. Leipzig , 1 Aufl. 1745. 3. Aufl. 1766. (١)

هي الأجزاء التي تسب إلى الإمكان التام لشيء متعقل^(١) .

لقد تبين لكروسيوس أن الفكر سيظل عقيماً إذا استمر تحت سيادة وقيادة مبدأ (عدم) التناقض ، وغير كاف لتشكيل موضوع التجربة . لكنه لم يعثر على أدلة أخرى ملء التقىض اللهم إلا الإدراك الحسي ، وهو أساس واه لم يستطع أن يواجه به المذهب العقلي في كفاحه ضده ، لأن العيان الحسي الساذج لا يعني في تفسير المعرفة العقلية .

د - لمبرت

وبكروسيوس تأثر لمبرت Lambert (١٧٢٨ - ١٧٧٧) فأأخذ بالإعتراضات التي وجهها إلى منهج فولف . وقال إن تمية التصورات البسيطة وارتباطها لتكوين تصورات جديدة لا يمكن أن يقودا إلى ما بعد مملكة ما يمكن تعقله وما هو ممكن إجمالاً . ويكتب إلى كنْتُ يقول : « من الصورة وحدها لا يصل المرء إلى أية مادة ، بل يظل في ميدان ما هو مثالي ، مشبكًا في الإصطلاحات فحسب ، إذا لم يلتفت إلى المادة الموضوعية ، إلى ما هو الأول والمتعقل لن ذاته من المادة^(٢) . »

والخلو من التناقض ليس إلا شرطاً سليماً للوجود ، أما الشرط الإيجابي فيقوم فيما هو راسخ وفي القوى : في فيها وحدتها يجد الإنسان ما هو حتمياً حتماً ، أي ما هو الأساس لكل الأقوال والقضايا المتعلقة بالوجود^(٣) . والقوى لا يمكن أن تستربط بطريقة منطقية محض ؛ وإنما نحن نصل إليها عن طريق الإدراك المباشر . وتبعاً لذلك فإن تقرير الوجود يرجع إذاً إلى التجربة .

(١) الكتاب نفسه ، ٥٧٥ ، ٥٩٥ .

(٢) رسالة من لمبرت إلى كنْت بتاريخ ١٣ نوفمبر سنة ١٧٦٥ ؛ رابع رسائل كنْت في طبعة الأكاديمية لمؤلفات كنْت ج ١٠ ص ٤٩ .

(٣) Lambert : Architektonik , § 304. Riga, 1771.

لكن هل التجربة ليست إلا حاصل جمع الملاحظات الحسية ، أو يؤثر فيها مبادئ عقلية عامة ؟ .

للجواب عن هذا السؤال لتأخذ علم الديناميكا (في الميكانيكا) : أنس نجد يفترض علم المندسة والفرزونوميا Phronomic المحس ، وبالتالي يفترض علمين يتعلقان بتنمية إمكانات تصورية عقلية معزل عن الوجود . وهذا يدل على أن معرفة الواقع تستلزم تدخل عناصر قبلية وأخرى بعدية . ذلك أننا نجد في الميكانيكا أننا بإزاء عناصر هي : الجسم ، الإتجاه ، السرعة ، الزمن ، القوة ، المكان ، وعلينا أن نقارن ونربط بينها حتى نتعرّف على مبادئه .

ولهذا نجد عنده نفس السؤال النقيدي الذي وضعه كنفت لنفسه ، وهو : هل ، أو إلى أي مدى ، : معرفة الشكل تؤدي إلى معرفة مادة معرفتنا ؟ .

ويستوي لمبررت إلى القول بأن « الشكل يعطي مبادىء ، أما المادة فتعطى بديهيات ومصادرات » . والفارق بين البدائية والمبدأ Princip يقوم في أن البدائية Axiom هي مبدأ أساسى مهم من حيث المحتوى ، بينما المبدأ هو تعبير عن شكل الفكر . البدائية توجه نحو الصفات البسيطة التي للشيء ، بينما المبدأ يتوجه نحو النشاط الشكلي للتفكير . والمقدرة توفر للبدائية مهمة القيام بإيجاد معرفة ذات مضمون وفقاً لما يأمر به المبدأ الأساسي . وتصورات الشكل أو المبادئ هي أنواع من التركيب Synthesis الممكن . فمثلاً العلاقة بين السبب والنتيجة هي شكل من أشكال الإرتباط الممكن . وتصورات الشكل تتعلق إذن من حيث الجوهر بارتباطات ؛ وهي تعبيرات عن علاقة عضبة في التفكير . ومن هنا فإن التفكير الحالص لا يمكن أن يقدم مضموناً .

وواضح من هذا البيان بعض ما أثاره لمبررت عن مشاكل في نظرية المعرفة أن لمبررت يمكن أن يعد السلف المباشر لكتن في الفلسفة النقيدية ؛ كما أن ما أوردناه عن كروسيوس ولمبررت يدل « على أن تيار نقد المعرفة أو الفلسفة النقيدية لم يبدأ فقط مع كنفت ، وإنما تقوى فقط على يديه واتخذ سبيلاً

جديدة ، (١) « وبين الفيلسوفين (٢) (لمبرت و كنت) يوجد اتفاق دقيق أحس به لمبرت حينما قرأ كتاب كنت : « عن البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله » ، إتفاق ليس فقط في طريقة التفكير ، بل وأيضاً في اختيار الموضوعات واستعمال التعبيرات . وفي مؤلفات كانت التي كتبها بين ١٧٦٢ - ١٧٦٦ لم يستخدم طريقة أخرى غير تلك التي استخدمها لمبرت . وكذلك وضع قاعدة منهجية عليا هي عدم الإبتداء في الفلسفة من التعريفات ، لأن التعريف في الميتافيزيقا بعيد جداً عن أن يكون هو الأول ، بل الغالب أن يكون هو الأخير . كذلك نجد كانت تحسين المنهج الفلسفى من خلال تحليل التصورات ، واستطاع أن يردها إلى أبسط التصورات ، التي هي غير قابلة للبرهنة عليها . كذلك أيضاً فكر وكتب في التمييز بين المسلك الرياضي والسلوك الفلسفى . وفقط في عام ١٧٦٩ توصل كانت إلى تعديل بارز في المنهج ، كان ثمرته رسالة : « صورة ومبادئ العالم المحسوس والمعقول » (الكتاب نفسه ، ص ١٨٦) . وقد أثار لمبرت - في رسالة بعث بها - وفيها يتعرض للحكم على هذا الكتاب - أثار مسألة سثير الكبير من الجدل هي مسألة مثالية الزمان والمكان ، أي هل هما عقليان ، وهي المسألة التي تعرض لها كانت في « نقد العقل الحاضر » ، ولم يقدم عنها جواباً شافياً .

ـ كنوتزن

لكن المؤثر المباشر في تفكير كانت في المرحلة قبل النقدية كان أستاذه كنوتزن (٣) (١٧٥١ - ١٧١٣) Knutzen .

(١) Alois Riehl : *Der Philosophische Kriticismus*, I, S. 186.

(٢) راجع فيما يتعلّق باللاقة بين مذهب كانت وآراء لمبرت Otto Baensch : Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. Tübingen und Leipzig, 1902.

a) Benno Erdmann : *Martin Knutzen und seine Zeit*. (٣) راجع عن Leipzig, 1876; b) M. van Biéma : *Martin Knutzen, La critique de l'harmonie préétablie*, Paris, 1908.

كان كنوتسن من أنصار فولف، أخذ بآرائه وعرضها بوضوح ولم ينحرف عنه إلاً في أمور جزئية قليلة. وربما كان أبرز ما يميزه منسائر أنصار فولف هو أنه حاول التوفيق أو الجمع بين فلسفة فولف وبين نزعه التقوى Pietismus . وبكتابه الرئيسي *Systema Causarum* استطاع أن يمكن من انتصار نظرية التأثير الفزيائي على نظرية الإنسجام الأزلي التي قال بها ليسنss . وكان أيضاً رياضياً وفلكيًّا ذا شأن . وحاول في أمور الدين أن يخفف نزعه التقوى ، كما يتجلّى ذلك في كتابه « البرهان الفلسفى على حقيقة الديانة المسيحية » (سنة ١٧٤٠) :

كان كتوتسن كما ذكرنا (راجع ص ٩-٨) ونحن نستعرض حياة كتب بمثابة الأب الروحي لكتن ، وظل هذا يكن له كل احترام حتى آخر حياته . وكان له الفضل في توجيهه كتب إلى دراسة الفلسفة وإشارها على مثير فروع العلم ، كما كان له أثره في توجيهه إلى العناية بالرياضيات والفلك .

لكتنا لا نستطيع أن نقول أكثر من ذلك فيما يتعلق بتأثير كنوتسن في مذهب كنت ، خصوصاً وأن كنوتسن لم يجد عن مذهب فولف إلا قليلاً جداً ، بينما سجدت كنوتسن مهتمة الأولى تحطيم مذهب فولف بوصفه مثل الترعة الدوجماتية .

نظريّة المعرفة عند كنْت في المرحلة قبل النّقديّة

أ - كتاب «إيضاح جديد...»

وعلينا الآن أن نتبع تطور رأي كنْت في نظرية المعرفة : وأول أثر لكتن في هذا الباب هو كتابه : «إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» (سنة ١٧٥٥) ، ويتجلى فيه انتمازه الظاهر إلى مدرسة ليتس وفولف .

والكتاب ينقسم إلى ثلاثة أقسام : الأول في مبدأ (عدم) التناقض أو مبدأ الموربة ؛ والثاني في مبدأ العلة المحددة أو الكافية ؛ والثالث بحث في مبدئين ناتجين عن مبدأ العلة الكافية .

والاتجاه العام للكتاب هو الترعة العقلية سواء في المنهج وفي الغاية . والمدف الذي يرمي إليه هو تقرير مذهب أو نسق من الحقائق العقلية الضرورية . فتصور نظاماً هرمياً رأسه فكرة الله ، بوصفه ينبع كل حقيقة ، وفيه يوجد في الواقع كل ما يمكن تصوّره . وبالمرجع والتحديد والتعيين ينشأ عن تصور الله تصور كل شيء معقول ، كما أنه عن الله يصدر كل الواقع عن طريق التحديد . لكن كنْت لا يوضح لنا ما هو المبدأ الذي يقوم عليه هذا التحديد والاستبطاط .

ومنه العقل في الضمير هي إذن بيان المعرفة بين المحمول والموضوع ، وذلك بتحليل التصورات . ويتم ذلك بالتجريد ، والمرجع بين التصورات الكلية ، والربط بين المقدمات والتائج . وكل هذا يجري في داخل العقل ، ولا يهرب بالتجربة الحسية . ومن هنا الطابع العقلي الواضح جداً في آراء كنت في المعرفة إبان تلك الفترة . ومع ذلك فإن هذا النهج عينه ينطوي على الإهابة بالتجربة والرجوع إليها ، لأن التجريد إنما يبدأ من جزئيات عينة محسومة .

ولا يوجد مبدأ أولي مطلق واحد لكل الحقائق ، لأنه لو كان موجباً ، لما كان هو المبدأ الأعلى للحقائق السابقة ، ولو كان سالباً ، لما كان هو المبدأ الأعلى للحقائق الموجبة . وهذا فإن مبدأ (عدم) التناقض لا يمكن أن يقوم بدور المبدأ الأعلى . وهذا يصوغ كرت الصيغة الثالثة بالنسبة إلى الحقائق الموجبة ، وهي : « ما هو ، هو » ؛ وبالنسبة إلى الحقائق السابقة : « ما ليس هو ، ليس هو » . ويجتمع بين كلتا الصيغتين في مبدأ المعرفة . أما مبدأ (عدم) التناقض فمنطوقه عنده هكذا : « من المستحيل أن يكون الشيء ولا يكون معاً » .

ويقسم العلة (أو السبب ratio) إلى نوعين : علة المعرفة ، وعلة الوجود الفعلي Realgrund .

ويفترض كنت - كما فعل قبله ليتس وفولف - أن الأحكام كلها تحليلية ، أي أن المحمول فيها متضمن في الموضوع . والقول يكون صحيحاً إذن إذا كان تم هوية بين تصور الموضوع وتصور المحمول . ويمكن القول أن يكون في الموضوع على نحوين : إما صراحة وفقاً لمبدأ (عدم) التناقض مع ضرورة ميتافيزيقية ، أو ضمنياً implicite وفقاً لمبدأ العلة (الكافية) مع ضرورة مشروطة . ويقول كنت : Omnis veritas determinatione praedicati in subjecto efficutur (كل حقيقة تم بتحديد المحمول في الموضوع) أو يقول مرة أخرى - Nihil est verum sine ratione determinante (لا شيء حقيقياً بدون علة محددة) . ومعنى هذا : أن الحكم يكون صحيحاً إذا

كان بين الموضوع والمحمول ارتباط ذو أساس واقعي يجعل المحمول، على نحو ما ، متضمناً في الموضوع .

ويعرف كت مبدأ العلية هكذا : لا بدَّ للموجود الممكن من سبب سابق يحددَه .

وفي نظريته عن الله يقول كت إننا إذا تصاعدنا في سلسلة العلل إلى العلة الأولى أو إلى البداية ad principium فإنه لا مجال بعدُ لأي تصاعد . وفي حاشية على القضية السادسة يُورد كت اعتراضاته على الصيغة المعتادة للحججة الوجودية على وجود الله – فيقول إن تصور الله لا يحدد وجوده واقعياً ، بل مثاليًا وذهنياً فقط ؛ أي أننا من الماهية تستبطن فقط الوجود المثالي الذهني ، لا الوجود الواقعي . وعلينا إذن بعد تصور الموجود الذي لا يمكن أن تصور أكمل منه أن نبحث هل هذا التصور له وجود واقعي . والخطأ في الحججة الوجودية هو في خلطها بين المثالي الذهني Ideelles وبين الواقعي Reelles . لكن كت مع ذلك لا يرى من المستحيل الاستدلال من التصورات المثالية الذهنية على الوجود الواقعي ؛ المهم فقط هو ألا تقع في خطأ في الانتقال (الاستنتاج) من الواحد إلى الآخر .

وبدلاً من الحججة الوجودية يأخذ كت بحججة أخرى مأخوذة من تصور الممكن . إن الإمكان هو عدم التناقض بين التصورات ، ويفترض المقارنة بين التصورات ، والمادة التي تجري بينها المقارنة . وإنذ فبدون الواقع لا يوجد إمكان . لكن كل الواقع يجب أن تتوحد في ماهية واحدة . وإلا لو لم يكن الأمر هكذا ، وكانت الواقع تتوزع بين ماهيات مختلفة محدودة ، أو لو كانت هنا ماهيات واقعية عديدة ، لكان ثم صدفة محضة Zufälligkeit ولم يكن ثم ضرورة مطلقة .

وخلصة الرأي – كما عرضها أدickس^(١) – هي أن « كت في ستة

E. Adickes : Kantstudien, S. 67. (1)

١٧٥٥ كان على اتفاق مع ليتس وفولف في الغرض والمنهج والمبادئ العليا لنظريته في المعرفة في قسماتها الرئيسية . ويعكن أن نعده تلميذاً لها . وإلى جانبها كان لكروسيوس تأثير كبير جداً في كنت . وهو يذكره دائمًا باحترام بالغ . ففي القضية التاسعة يقول : « كروسيوس الذكي جداً ، الذي أقر بأنه لا يكاد يكون له ثانٍ في ألمانيا ، لا أقول بين الفلاسفة ولكن بين من أحذثوا تقدماً في الفلسفة » . وتأثيراته (في كنت) تلاحظ في كثير من المواضيع ، لكنها عديدة ، أكثر منها عميقة . ولم يكن من شأنها أن تحدث ثورة في نظرية المعرفة عند كنت . والتغيير ما كان له أن يحدث إلا من ناحية الخاتمة التجريبية . لكن كروسيوس بوصفه تجريبياً لم يكن منطقياً مع نفسه بدرجة كافية ، بينما كانت كأن بطريقه وبفضل دراسته لنيون وفولف ذات زرعة تجريبية بحيث يمكن أن تحدث صدمة حقيقة يتبع عنها تكوين مذهب جديد . إن في وسع الإنسان أن يضرب حجرين طربين الواحد بالآخر بشدة ، لكن لن يتبع عن ذلك شرارة . ولم يكن من شأن كروسيوس أن يحدث تغييراً كبيراً ، لأن هذا نفسه لم يكن موجوداً فيه .

وعلى كل حال ، فإن كتاب « ليضاح جديد ... » لم يأت بشيء جديد يذكر ، وفيه يظهر كانت مشائعاً لمذهب فولف في إجماليه .

ب - مؤلفات سنة ١٧٦٢ و ١٧٦٣

في الطريق إلى المرحلة التجريبية التزعة

والمؤلفات التي كتبها كانت في عامي ١٧٦٢ ، ١٧٦٣ تكون ما يسميه البعض باسم المرحلة التجريبية التزعة وتشمل :

- ١) « بيان ما في أشكال القياس الأربع من تحدلق زائف » (سنة ١٧٦٢)
- ٢) « محاولة إدخال تصور المقادير السالبة في الحكمة العالمية » (سنة ١٧٦٣) .
- ٣) « البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله » (سنة ١٧٦٣) .

٤) « بحث في وضوح مبادئ اللامهوت الطبيعي والأخلاق » (سنة ١٧٦٢) وهو كتاب الحائرة .

وقد أثبت بنو أردمون^(١) أنه من حيث ترتيب تأليفها فإن رقم (١) هو أولها ، ورقم (٢) هو آخرها، وأن رقمي (٣) و (٤) ربما ألفا في وقت واحد ، أو لعل الأرجح هو أن رقم (٣) ألف قبل رقم (٤) .

ويلخص أديكس (الكتاب نفسه ص ٦٩) الجديد في هذه الكتب بالنسبة إلى كتاب سنة ١٧٥٥ في النقطة التالية :

- ١) الوجود ليس عمولاً أو تحديداً وتعيناً لأي شيء ، ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليه على أساس تصورات ؛ وإنما يدرك فقط بالإدراك الحسي ؛
- ٢) التناقض المنطقي مختلف تماماً عن التناقض الواقعي Realrepugnanz ؛
- ٣) كذلك تختلف العلة المنطقية عن العلة الواقعية .

وهذه الأقوال الثلاثة ، بالإضافة إلى التفرقة بين المنهج التحليلي والمنهج التركيبي ، تشير بوضوح قاطع إلى تطور فكر كنت في اتجاه التزعنة التجريبية .

ويتساءل أديكس (ص ٧٠) : ما الدافع إلى هذا التطور ؟

والجواب على هذا السؤال يجب عنه باحثون بارزون مختصون في كنت بقولهم إن الدافع كان فلسفه هيوم وتأثيرها في فكر كنت . لكن أديكس يرفض هذا الرأي لأربعة أسباب هي :

(١) السبب الأول هو أن هذا التطور الذي حدث في فكر كنت وتحلى في مؤلفات عامي ١٧٦٢ و ١٧٦٣ يمكن أن يكون نتيجة طبيعية لتأمّلات كنت دون استعانة بتأثير هيوم .

Benno Erdmann : Reflexionen Kants zu kritischem Philosophie, II, S. (١) XVII ff.

(٢) والثاني أن الموضع التي فيها يتحدث كنت عن تأثير هيوم فيه لا تتعلق بالفترة المذكورة .
٦٣/١٧٦٢

(٣) والثالث أن نظرية المعرفة عند كنت لا تزال في هذه المرحلة حافظة عقلية التزعة ، بل وفي بعض الموضع المهم ذات نزعة عقلية خالصة (وعلى النحو الذي كانت عليه التزعة العقلية عند فولف) – مما يؤذن بأن كنت لم يكن قد تأثر بعدًّ بهيوم ، هذا التأثير الذي كان حاسماً في تطور آخر أبعد مدى .

(٤) شهادات تلاميذ كنت وأصدقائه تقرر أن تأثير نظرية العلية عند هيوم في كنت لم يحدث في التطور الذي عاناه كانت في عامي ١٧٦٢ ، كما بين ذلك بنو اردمون في مقال بعنوان : « كانت وهيوم حوالي سنة ١٧٦٢ » (مخطوطات تاريخ الفلسفة ، ج ١ ص ٦٢ - ٧٧ ، ٢١٦ - ٢٣٠ .

(Archiv für Gesch. d. Philosophie

فَلَمْ يَنْظُرْ فِي أَهْمَّ مَا جَاءَ فِي هَذِهِ الْكِتَابِ الْأَرْبِعَةِ :

أ) أما في كتاب « محاولة لإدخال المقادير السالبة في الحكمة العالمية » فيهدف إلى بيان أن التقابل الفزيائي كما يوجد في الأشياء لا يمكن ردها إلى تناقض منطقي يوجب فيه المحمول ويسلب في وقت واحد معًا . وتبعاً لذلك فمن العبث رد العلية إلى علاقة منطقية بين المقدم وال التالي .

ب) وفي كتاب « البرهان المكن الوحيد لإثبات وجود الله » ينقد فكرة الوجود عند ليستس وبالتالي الحجة الوجودية ، لأن فيها خلطًا بين التقريرات الوجودية والتقريرات الحقيقة أو التصورية الذهنية ، بينما الوجود ليس محمولاً . وقد رأينا كنت من قبل في كتاب « إيضاح جديد ... » (سنة ١٧٥٥) يهاجم الحجة الوجودية . وما هوذا الآن يهاجم أيضًا البرهان الكوسنولوجي الذي قال به فولف . وحتى البرهان الذي أشاد به في كتاب « إيضاح جديد ... » وذكرناه من قبل (راجع ص ١٣٦) لم يَعُدْ كنت كثير

الثقة به حتى إنه يقول قبل خاتمة كتاب « البرهان المكن الوحيد ... » : « والآن لم يبق إلا إحدى خصليتين : فلماً أنه لا يوجد هاهنا برهان محكم ، أو إن وجد فلا بد أن يقوم على الأساس الذي يبنّاه من قبل ». .

كذلك هاجم رأي ليتيس في المكان وهو أنه « نظامٌ موجوداتٌ معاً » وأن الخلافات المكانية يمكن التعبير عنها في تصورات ، وأخذ برأي نيوتن في المكان . .

ويهاجم كنت الميتافيزيقا بعبارات عنيفة فيقول : « إن هاوية الميتافيزيقا بدون أساس ، إنها محيط مظلم لا ساحل له ولا منارات ، وصاحبها شبيه بملح يبحر في بحر لا محدود ، وإذا ما نزل برأسه عن رحلته ربماً أن تكون بعض التيارات البحرية قد ضلت سيره ، بالرغم من كل الاحتياطات التي هيأها له فن الملاحة » (ص ١٤) . .

ويقول أيضاً : « يوجد وقت يشق فيه الإنسان وهو يدرس علمًا كالميتافيزيقا أنه يستطيع أن يوضع كل شيء وأن يبرهن على كل شيء ، ثم يأتي وقت آخر لا يتجرأ المرء على الخوض في مثل هذه المباحث إلا وهو يشعر بالفزع وعدم الثقة » (ص ١٤) . .

ج) وفي كتاب : « بحث في وضوح مبادئ الالاهوت الطبيعي والأخلاق » بين كنت أن التصورات العامة في الرياضيات ليست معطاة قبل التعريفات ؛ إنما هي تنبثق من التعريفات نفسها . والتعريفات بدورها تفترض مقدماً « تركيبات » و« ارتباطات » اعتباطية بين التصورات ، فمثلاً تعريف المخروط لا بد من تصور اعتباطي مثلث قائم الزاوية يدور حول جانب . .

أما في الميتافيزيقا فلا بد للإنسان بالضرورة من أن يسلك مسلكاً تحليلاً ، لأن مهمة الميتافيزيقا هي « حلّ تشابك المعرفة » . صحيح أن التصور هنا معطى ، ولكنه « متشابك أو غير محدد تحديداً كافياً ». ولا بد إذن من الفصل بين أجزاءه ومقارنته العلامات المقصولة مع التصور المعطى في جميع الأحوال ،

وجعل هذه الفكرة مجرد مفصلة محددة . فمثلاً : الزمان – لدى كل إنسان فكرة عنه وتصور له . وعلينا في الميتافيزيقاً لإيضاح هذا التصور أو الفكرة وذلك بالتأمل في هذه الفكرة من جميع النواحي ، وذلك لاستخراج العلامات التي تتصف بها والربط بينها بريطاً عكماً . والفلسفة لا يمكن أن تسلك مسلكاً تركيبياً ، بل عليها أن تخلل وتوضّح .

د) وفي كتاب « بيان ما في أشكال القياس الأربع من تحدّق زائف » يبين أن كل الأحكام الموجبة مبنؤها الصوري هو مبدأ الهوية ، وكل الأحكام السالبة مبنؤها الصوري هو مبدأ (عدم) التناقض : فالأولى تكون صادقة ، إذا كان المحمول في هوية مع الموضوع ، والثانية تكون صادقة إذا كان المحمول متناقضاً مع الموضوع .

* * *

لقد كان كتّب في هذه المؤلفات يسعى نحو الأخذ بالتجريبية ، لكنه لم يصل فيها بعد إلى التجريبية ، لأنّه بقي عقلياً التزعة في نظريته في التصورات . لقد كان تجربياً بالقدر الذي به صار لا يؤمن بعد بأنّ الممكن استبانت التأثير – بوصفه مهماً – من العلة بوصفها ذاتاً ، في الحكم التحليلي . وكان عقلياً بالقدر الذي به ظل يعتقد أنّ من الممكن مشاهدة وجود علاقات علية قيبلية على أساس ما في العقل من تصورات لا تقبل الانحراف ، تصورات لعلّ واقعية .

ج – المرحلة التجريبية

ولأنما بلغ كتب مرحلته التجريبية فيما تلا تلك السنوات ٦٢/٦٣ . ويمكن تتبع تطوره ذلك في « التأملات » التي نشرها بنو أردمون Benno Erdmann

أصبح كتب يرى أن العلة « تركيبية » ، وبالتالي تجريبية (التأمل رقم ٤٩٩) فقال : « يمكن المرء أن يربط بين التصورات ابتعاءً أن يؤلف منها

تصوراً أكبر ، كما يمكنه أن يتصور التصورات مرتبطة فيما بينها من أجل أن يتعرف ما فيها » (رقم ٤٩٩) . وفي هذه الحالة الثانية يكون التصور الأكبر هو المعطى أولاً ، وبالتفصيل يتبيّن المرء ما فيه . أما في الحالة الأولى فإن التصور الأكبر إنما يتكون بعملية تركيب *Synthesis* ، تركيباً يُعطي تجريبياً ، والتصور الجديد يكون أكبر من التصورات التي تكون منها ، لأن من يتصور علة يتصور أيضاً النتيجة ، والعكس بالعكس .

وفي التأمل رقم ٢٦٤ يقرر كُنت أن معرفة العلاقة المنطقية هي وحدها العقلية ؛ أمّا العلاقات الواقعية فيجب أن تكون معطاة تجريبياً في التجربة .

وينطوي الخطوة الأخيرة في التأملات ٤٨٢ ، ٤٩٢ ، ٨٠٣ ، ٨١٨ فيؤكّد أن التصورات البسيطة (٤٩٢) ، والامثلات الأولية (٤٩٥) ومادة التفكير وما يرتبط بها من علل (٨٠٢) ، وبساطة الإدراك الحسّي (٨١٨) كلها يجب أن تُدركها بواسطة التجربة .

والأحكام التحليلية – وهي وحدها التي كان يقرّ بها كُنت آنذاك – ، تتّألف من تصورات مجردة من التجربة . ولم يكن كُنت يقول بالتقابل : تحليلي – تركيبي إلاّ فيما يتعلق بالمبادئ (مبادئ التحليل ، مبادئ التركيب) ولا يستخدمه فيما يتعلق بتكون الأحكام . والأحكام التحليلية هي الأحكام العقلية ، إذ الأحكام التحليلية هي تلك التي يمكن أن يُدرك فيها الارتباط بين المحمول والموضع قليلاً بواسطة العقل المحسّن (تأملات ٢٩١ ، ٢٩٢) . والأحكام التركيبة هي التجريبية (٢٩٢) ، ولمعرفة هل يتسبّب محمول إلى موضوع في الأحكام التركيبة ، فلا بد من التجربة .

ولكن الكتاب الأساسي في هذه المرحلة هو : « أحلام صاحب رؤى مفسرة بأحلام ميتافيزيقية » (١٧٦٦) ، وعلى الرغم من أن هذا الكتاب كان ولد مزاج حرّ ، وليس فيه إحكام العَرْض المنطقي ، بل فيه أطلق كُنت العِيان ~~لحلمه~~ ~~ومن وظلو~~ ، فإن أسلوبه الجديد ، الذي نلقاء هنا ، شاهد حيّ

مباشرٍ على تفكير من نوع جديد . وما ييلو من حيث الشكل أنه ناتج اللحظة ، يدل من حيث المقصون على النتائج الأخيرة لتطور فكري نظري صعب . وهذا الارتباط يضفي على الكتاب الطابع الخاص به ليس فقط من حيث المعنى الأدبي ، بل وأيضاً من حيث المعنى الفلسفى . والانطلاق الجمالي للمزاج اللطيف ليس هبة هبطة على كنت من الخارج دون عناء ، بل هو ثمرة امتحان ذاتي صارم ، صار يُخضع له من الآن فصاعداً مسلكه الفكري »^(۱) .

يتساءل كنت في هذا الكتاب : هل فقط النظام الصوري وعدم تناقض التصورات هو ما يميز الوجود الوعي عن المُحْلَّم ؟ أو لا يمكن أن يكشف المُحْلَّم نفسه عن ارتباط باطن وعن ترابط منظم راسخ ؟ وهل لا توجد أحلام للعقل ، مثلما توجد أحلام للخيال ؟

لقد أجاب العقليون على هذه الأسئلة بقولهم إن عدم التناقض هو وحده ضمان اليقين . لكن « المعقولية » التي يتباهون بها لا شأن لها بالحقيقة العلمية . إنها توجد أيضاً في التخيلات الشعرية والتأملات التراجيفية الحافلة بالغمارات ، طالما بقيت هذه أمنية للأنس الخيالية التي بدأت منها . ولقد تصورت الفلسفة العقلية أنها قد قضت على مملكة الخيال ، باستنادها إلى المبادئ العقلية . والآن قد تبين أن كل ما فعلته هو أنها حطمت الحاجز التي تفصل التجربة العلمية عن التخيلات الوهمية .

ويقرر كنت أنه « ييلو أكثر اتفاقاً مع الفكر العقول أن تستمد من المواد التي تقدمها لنا التجربة مبادئه تفسيرها ، بدلاً من الفضلال في الأفكار المجردة لعقلٍ نصفه شعري ونصفه الآخر متعقل » (القسم الأول ، الفصل ۳ ، الخاتمة ؛ ص ۸۴ من الترجمة الفرنسية ، باريس ، فران ، سنة ۱۹۶۷) . « وكل معرفة لها طرفاً يمكن بهما الإمساك بها ، أحدهما قبلي a priori

Ernst Cassirer : Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2 Band, S. 601-2. Berlin, 1922. (۱)

والآخر *بعندي a posteriori* . صحيح أنه *وُجِدَّ* ، في عصر قريب ، بعض الفزيائيين الذين فرضا البداء بهذا الأخير ، معتقدين أن في وسهم الإمساك بمحشش *anguille* العلم من ذيله ، وذلك بالتروّد بمعرف تجربية والارتفاع منها شيئاً إلى أفكار أكثر عموماً وسماً . لكن هذه الطريقة ، وإن لم تكن فاسدة ، فإنها لم تكن أبداً علمية ولا فلسفية بدرجة كافية ؛ لأننا نصبر مع سؤال (لِمَ) لا نستطيع الإجابة عنه ، وهو أمر لا يشرف الفيلسوف كثيراً شأنه شأن الناجر الذي يطلب متطلفاً من حامل حوالة جاء يطلب دفعها – يطلب منه أن يعود فيما بعد ليطلب بالدفع . ولهذا ، وتجنبنا لهذا الخرج فإن أناساً فهيمين بدأوا بالطرف المقابل ، الذي هو النقطة العليا للميتافيزيقا . لكن هاهنا عقبة جديدة ، هي البداء « من » أين « لا نعرف ، والوصول « إلى أين » لا ندري ، فضلاً عن أن سلسلة البراهين ترفض الإمساك بالتجربة : وذرات ، أيقور يبدو أنها ، بعد سردية من السقوط ، قد استطاعت الالقاء بالصدفة ، لتكوين عالم ، أولى من أن تستطيع الأفكار العامة المجردة تفسيره . ولهذا فإن الفيلسوف وقد شاهد أن براهينه من ناحية ، والتجربة الواقعية أو الرواية^(١) من ناحية أخرى مستعدٌ في طريق متواز إلى غير نهاية مثل خطين متوازيين دون أن يتقيا أبداً ، – اتفق مع الجميع ، كما لو كانوا قد اصطلحوا على ذلك من قبل ، من أجل أن يتخذ كل واحد نقطة ابتدائه على هواه وبعد ذلك يقود العقل ، لا وفقاً للخط المستقيم للنظام الاستدلالي ، ولكن عن طريق « انحراف »^(٢) *clinamen* للبراهين ، يجعلها تتحنى بهذه نحو نهاية بعض التجارب أو بعض الشهادات ، حتى تصل إلى حيث لم يتضررها التلميذ الواثق ، أعني أن يبرهن على الأشياء التي هو يعرف مقدماً أنه سيرهن عليها . وهذا الطريق سنه حيئته بالطريق القبلي *a priori* ، وإن كان قد وضع على خط سيره

(١) « الرواية » في الأمور التي تعرف بالنقل والرواية والتواتر .

(٢) إشارة إلى فكرة « الانحراف » الذي يفسر به أيقور امكان القاء الذرات وهي تسقط في اتجاهات عمودية متوازية .

طريقة بعُدْدية *a posteriori* بفضل علامات غير مرئية ، لكن هذا فن " لا يخون في العارف سيده وإنه لنهج بارع بواسطته أدرك - على سبيل العقل - أناس مختلفون فاضلون حتى أسرار الدين ، مثلكم مثلّ الفصحيين الذين يجعلون بطلة قصتهم تفرّ إلى بلاد نائية ، كيما يغترّ عليها عاشقها بالصدفة وحُسْن البَحْث " (ص ٩٩ - ص ١٠١ من الترجمة الفرنسية المذكورة) .

ويُسخر كُنْت من أولئك الميتافيزيقيين الذين يحصرُون جهدهم في المعرفة العيانية للعالم الآخر ، مهملين هذا العالم : « وفي لأتساءل عما إذا كان بعض الفلاسفة قد تخرروا تماماً من أحوالنا (الدنيوية) ، لأنهم استغرقوا في توجيه مقراباتهم (تلسكوباتهم) الميتافيزيقية نحو تلك المناطق النائية ، ويعرفون كيف يحكّمون أموراً عجيبة عنها : ومهما يكن من شيء فإني لا أحصد هم على أي اكتشاف اكتشفوه . وخوفي الوحيد هو من أن يجيئهم رجل سليم الإحساس متوسط الذكاء ، يتفسّر الحواب الذي تلقاه تيشو براهه Tycho Brahe من ساق عربته حين قرر أن يأخذ الطريق الأقصر في الليل مستعيناً ومسترشداً بالنجوم : « سيدى ! لا يفديك أن تكون أعلم الناس بأحوال السماء ، لأنك هنا على الأرض لست إلا غشياً ! » (ص ٧٦ من الترجمة الفرنسية المذكورة) .

ذلك أن التجربة هي التي تُفيد في معرفة الواقع ، لا البراهين العقلية القبلية . والأحكام التي تزيد الظفر بالصدق الموضوعي يجب أن تكون تجريبية ، وبالتالي تركيبية . ولا يُستثنى من ذلك إلا الأحكام الرياضية ، وكان كُنْت آنذاك يعتقد أنها أحكام تحليلية .

ويتلخص موقف كُنْت في تلك المرحلة في التأمل رقم ٨٦٢ ورقم ٨٦٦ اللذين يقولان : « كل ضرورة إما منطقية ، أو واقعية . والأولى عقلية ، والثانية تجريبية » . نحن لا نستطيع التفكير في الإمكان المطلق الكلي ولا في

الضرورة المطلقة ، بواسطة العقل ، وإنما التجربة هي التي تبين ذلك فيما يحدث » .

• • •

وفي هذا الكتاب : « أحلام ... » تبدو عند كنت لأول مرة أهمية « ملكة الغايات » الأخلاقية فيقرر أنه من الأقرب إلى الطبيعة الإنسانية وطهارة الأخلاق أن نقيم على أساس إدراكات النفس القوية ترقبَ عالم آخر ، أولى من أن نقيم حسن سلوك النفس على قيام عالم آخر قادم . وذلك هو الاعتقاد الأخلاقي الذي تزري بساطته بكثير من التدقيقات الجدلية ، ويلامُّ وحده الإنسان أياً كانت مرتبته ، لأنَّه يقوده بلا تواهٍ إلى غياباته الحقيقة . « إن العقل الإنساني لم يزود بالأجنحة التي يحتاجها من أجل شق الغيوم العالية التي تخفي عن عيوننا أسرار العالم الآخر » ، ويمكن أن نجيب أولئك المتطلعين الملهفين على معرفة ذلك ، بجواب ساذج ولكنه طبيعي جداً وهو أن الأمر المعقول جداً هو أن يتضليلوا فيتضللوا بالصبر حتى يصلوا إلى هناك . ولكن لما كان من المفترض أن مصيرنا في العالم الآخر يمكن أن يتقرر بحسب الطريقة التي أدينا بها مهمتنا هنا في هذه الدنيا ، فإني أختم قولي بهذه الكلمات التي قالها فولتير على لسان رجله الشريف كانديد Candide ختاماً لمناقشات لا طائل تحتها ، وهي : « لنهم بسعادتنا ولنذهب إلى البستان ولنعمل » .

وهكذا يدعونا كنت إلى الاعتماد على أنفسنا من أجل تأسيس القوانين الأخلاقية . صحيح أن كنت ، كما لاحظ أرنست كاسيرر (ج ٢ ص ٦٠٤ من الكتاب المذكور) قد اشتغل منذ بداية اهتمامه بالفلسفة – بمسائل الأخلاق الأساسية ؛ لكنه هنا في هذا الكتاب : « أحلام ... » عبر لأول مرة بوضوح عن دور الأخلاق ، وضرورة الاهتمام بها ، فلم تعد مهمة الفلسفة تزويد الإنسان بكنوز من المعلومات النظرية الخداعة ، بل أن تحدد للإنسان واجباته الأخلاقية .

د - التحول في سنة ١٧٦٩

ولكن التحول الخامس في تطور فكر كنت قد حدث فيما يليه في سنة ١٧٦٩ ، ويبدو أن ذلك كان بتأثير هيوم ، على خلاف في بيان ذلك شديد بين الباحثين .

ذلك أن هيوم نبه كانت إلى مشكلة الكلية Allgemeingültigkeit والضرورة Notwendigkeit في الأحكام . وكان كانت حتى ذلك الحين يؤمن بأن التجربة تكفل كليهما . ولكن شك هيوم نبه إلى ما في هذا القول من خطأ أو مبالغة .

لكن كانت لم يخضع لتأثير هيوم منذ البداية لتأثيره فيه ، بل حاول أن يرد عليه ، كما يتبيّن ذلك من قراءة « تأملات » كانت في تلك الفترة . ذلك أنه كان لا يزال متأثراً بفولف من جهة ، ولأنه عزّ عليه أن تفقد المعرفة التجريبية يقينها الذي صار يؤمن به . فلا تجربته التي انتهى إليها آنذاك ، ولا بقايا الفولفية عنده ، تسمحان له بإطاعة تأثير هيوم إلى آخر المدى .

ويدل على هذا الموقف المتردد عبارات عديدة في « التأملات » ، منها قوله في التأمل رقم ٧٢٦ : « إن التجربة لا تعطي كلية حقيقة ، لأنها لا تعطي أية ضرورة . ولكننا مع ذلك نأخذ تطبيق التصور للصلة الحقيقة من التجربة وحدها . وهذا لا يمكن المبادىء أن تكون عامة إلا تجريبياً فقط ، ولها أهمية تجريبية فقط ، أعني أن شيئاً يرتبط مع شيء آخر على أساس أنه علة » . ومعنى هذا أنه إذا كانت العمومية (أو الكلية) ليست تصورية حقيقة ، بل تجريبية ، فإنها مع ذلك تكفي للاستعمال التجريبي .

ثم يمضي فكر كنت إلى أبعد من ذلك فيقرر :

١) أن البديهيات الرياضية تركيبة ؛

٢) وأنها تولف استثناءً بين الأحكام التركيبة التجريبية .

ويتساءل : كيف يمكن توفير الكلية والضرورة ؟ والجواب عنده : على أساس الفصل بين الصورة والمادة في المعرفة ، وذلك بالكشف عن العناصر القبلية في المعرفة الإنسانية وهي التي تتضمن الكلية والضرورة .

والمعرفة المادية لا يمكن أن تعطي التصورات الميتافيزيقية ، لأنها لا تستطيع ب نفسها أن تخلق موضوعات ، إنما هي فقط تصورات لعلاقات . أما التصورات الميتافيزيقية ، فهي تصورات مستقلة عن كل تجربة ، وهي الصورة القبلية لكل معارفنا . والأحكام التي تتألف من مثل هذه التصورات الميتافيزيقية لها الحق في ادعاء الكلية والضرورة .

وإذن فمادة الفكر يجب أخذها من التجربة الحسية ، أما التصورات الخالصة فستتمد من صورة المعرفة .

والتصورات الميتافيزيقية الصورية هذه إما أن تتناول :

- أ) علاقة التنسيق: مطلق ، نسيبي ؛ متصل ، منفصل ؛ كلي ، جزئي ؛
- ب) أو الاندراج في العقل المنطقي العام ، والخاص ؛
- ج) أو الاندراج في العقل الفعلي أو الواقعي : سبب ، نتيجة ؛ علة ، معلول ؛
- د) أو الوجود : ضروري (واجب) ، ممكن ؛
- ه) أو الجواهر : موضوع ، محمول ؛ بسيط ، مركب ؛ فعل ، انفعال .

• • •

وهنا نشير إلى موقف كنت من مشكلة المكان : لقد كان متأثراً بمذهب نيوتن في هذا الباب ، و مُعَارِضاً لفلسفة ليتس وفولف الخاصة بالمكان . لقد كان هذان يربيان في المكان أنه نبي ، بينما كان نيوتن يراه مطلقاً . الأولان

يَعْدُّ أن المكان مجرد علاقة بين الأشياء ، هي علاقة الوجود مع الأشياء . وتبعد ذلك كأنها يشترط المكان من الأشياء نفسها : يبدأ من نظام الأشياء ، ويقرر أن نظاماً معييناً لها بالنسبة إلى المكان . وكانت إذن يضعان الأشياء قبل المكان . أما نيوتن ، فعل العكس من ذلك ، كان يقرر أن الامتدال الحسني للعلاقات المكانية للأشياء يفترض المكان مقدماً ، وتبعد لذلك كان يضع الأشياء في المكان بطريقة طبيعية وضرورية . وهذا كان يميز بين المكان المطلق الرياضي الحقيقي (وكذلك الزمان) ، وبين المكان النسيي العادي الظاهري . والأول ليس إلا مكان العالم نفسه الذي يشتمل على كل الأشياء ، والثاني هو الفكرة المكونة من العلاقات المكانية الخاصة بين الأشياء بعضها بعض . والأول مستقل عن الأشياء ، غير متحرك ، ومساو لنفسه ؛ بينما الثاني ، أي المكان النسيي هو مجرد جزء أو كتلة معيينة أو اتجاه متحرك ، يتعدد بمحاسنها تبعاً لوقعه من الأشياء . ومن حيث الشكل والمقدار فإن المكان النسيي لا يتميز عن جزء المكان النسيي . أما من حيث العدد فيمكن أن يتميزا . فمثلاً الجو : له نسبة واحدة إلى جسم الأرض ، لكنه وفقاً لحركة الأرض يأخذ أجزاء وأجزاء أخرى من المكان المطلق ، أجزاء متساوية تماماً من حيث الشكل والحجم ، ولكنها مختلفة من حيث العدد .

وقد تناولت مشكلة المكان في الفترة قبل التقديمة في كتابين هما :

١) « في التقدير الحقيقي للقوى الحية » .

٢) « في السبب الأول للتفرقة بين مناطق في المكان » .

ويرى ألويس ريل^(١) أن كنت سبق جاؤس ورين *Gauss & Riemann* مبتدئي الهندسة اللايكليدية ، في تصورهما للمكان والهندسة . فكانت في الكتاب الأول من هذين (« في التقدير الحقيقي ... ») يستربط شكل المكان من قوانين فعل الجواهر ، ويقرر أن ما نلاحظه من عدم إمكان تصور مكان له أكثر

Alois Riehl : Der Philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die Positive Wissenschaft , I. 257 sqq. Leipzig, 1876. (١)

من ثلاثة أبعاد – إنما نرأى من كون عقلنا يتقبل التأثيرات (الانتطاعات) وفقاً لقانون التناوب التريبيعي العكسي ، وهو أيضاً القانون العام لتأثير الكتل بعضها في بعض . ولهذا فإن السبب في القول بثلاثة أبعاد للمكان إنما هو واقع تجربتي ، وليس ضرورياً .

وفي الكتاب الثاني يقرر كرت أن المكان المطلق مستقلٌ عن وجود كل مادةٍ وهو السبب الأول في إمكان تركيبها . وليس تحديد المكان ناتجاً عن أجزاء المادة في علاقتها بعضها تجاه البعض الآخر ، وإنما العكس هو الصحيح وهو أن أجزاء المادة هي التي تتعدد تبعاً للمكان .

ولهذا فإن المكان تصورٌ أساسيٌّ ، ومن المعطيات الأولى للتجربة . إنه ليس موضوعاً للإدراك الحسّي الخارجي ، بل هو شرط لهذا الإدراك الحسّي الخارجي . والمكان إذن مستقلٌ في تصوره عن التمكّنات ، أي عن العينات المكانية للأشياء . والمكان أو الأمكنة التي تشغله الأشياء هي أجزاء للمكان المفهومي الأصلي .

وكانت هذه النظرة إلى المكان تمهدًا وإذاناً بما سيقرره نهائياً في « نقد العقل المضلل » . إنه لم يتحققُ بعدُ المخطوطة النقدية الخامسة لأنَّه لا يزال يربط بين المكان والعيان الحسّي ، بينما هو في المرحلة النقدية سيجعل المكان شكلاً قبيلًا للحساسية وليس تصوراً مخصوصاً للذهن .

لقد كان كرت في سنة 1769 مشغولاً بشكتين ، هما :

(١) مشكلة النقاوض . Antinomieproblem^(١)

(١) راجع عنها وعن دورها في تكوين منصب كرت مقدمة أردمن Benno Erdmann لشرته لكتاب كرت Reflexionen من XXIV وما يليها ، ومقدمة لشرته لكتاب كرت : « الدليل إلى كل ميتافيزيقاً مقبلة ... » . والتقييمتان هنا القصستان اللآن تناقض إحداهما الأخرى وتظهر كلتاها صحيحة ، بأن تكون إحداهما فعلاً صحيحة ، بينما

٢) مشكلة الأصل في كل كثبة وكل ضرورة في المعرفة .

وتوصل إلى حل المشكلتين عن طريق التمييز بين مادة التفكير وصورته ، صورة الذهن Verstand من ناحية (المكان والزمان) ، وصورة العقل Vernunft (العلة ، الجوهر ، المكن ، الضروري الخ) من ناحية أخرى . ونحن نعلم أن كنت ميّز تميّزاً حاداً بين الذهن Verstand وبين العقل Vernunft على أساس أن « الذهن هو ملكة إنتاج امثارات Vorstellungen ، أو هو تلقائية المعرفة » ، وهو « ملكة التفكير في موضوع العيان الحسي » بمعونة تصورات (المقولات) ، وأحكام وقواعد . أما العقل Vernunft فهو ملكة الصور (بالمعنى الأفلاطوني) واللامشروط والشمولية Totalität . وبينما الذهن يتوجه إلى التجربة الجزئية ، فإن العقل يتوجه إلى « كل التجربة ، إلى

- الأخرى تظهر كذلك بسب خطأ في البرهان . أو يكون التناقض بينها تناقضاً في الظاهر فقط .

وقد صاغ كنت في « نقد العقل المضلل » أربع نفاذات على النحو التالي :

(أ) قبيحة : العالم له بداية في الزمان ، وهو محدود من حيث المكان .

نقيفتها : العالم ليس له بداية في الزمان ، ولا حد في المكان ، إنما هو لا متناه من حيث الزمان والمكان .

(ب) قبيحة : كل جوهر مركب في العالم يتألف من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد إلا البسيط أو المؤلف من البسيط .

نقيفتها : لا شيء مركباً في العالم يتألف من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد في أي بسيط .

(ج) قبيحة : العلية وفقاً لقوانين الطبيعة ليست هي الوحيدة التي وفقاً لها تفسر الظواهر في العالم ، بل توجد عليه بالحقيقة تفسير بها بعض الظواهر ضرورة .

نقيفتها : لا توجد حرية ، بل كل شيء يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها .

(د) قبيحة : يتسب إلى العالم شيء هو ماهية ضرورية ، إنما بواسطته جزءاً منه أو علة له .

نقيفتها : لا توجد أية ماهية ضرورية (وابية) هي علة العالم ، لا في العالم ولا خارجه .

الطلق ٤ . ومن حيث الترتيب التصاعدي فإن العقل أ Rossi من الذهن من حيث
هذا ملكرة المعرفة .

١٧٧٠ - سالہ ستہ

ألف كتب ما يعرف باسم «رسالة سنة ١٧٧٠» للحصول على درجة الأستاذية (أو حرفيًا : أستاذ عادي – أستاذ ذو كرسى) في جامعة كينجسبرج ^(١) . وموضوع الرسالة أو عنوانها هو « صورة العالم المحسوس والعالم العقول ومبادئهما » – De mundi sensibilis atque intelligiblis forma et Principiis وكانت القاعدة جرت في ذلك العهد بأن يقدم المرشح للحصول على درجة أستاذ رسالة تناقش في مناقشة عامة ، فيدافع عنها مؤلفها ، ويواجهها ثلاثة من طلاب الدراسات العليا أو الدنيا ، ويتولى الرد عليهم أيضًا طالب .

(١) من المفيد أن نورد هنا نص ما ورد في صفحة المتنان : « صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المفهوم . رسالة المحسول ، وفقاً للقواعد (المرعية) ، على درجة أستاذ عادي للنطق وال Matafizyata ، سيدفع عنها ، وفقاً لما تتفقى به الواقع الجامعية : أمانويل كنت . وسيقوم ماركس هرتس - من برلين ، ومن الشعب اليهودي ، وهو طالب في الطب والفلسفة - بدور الرد ضد الخصوم وهم : جورج - فلهلم شريبر ، من بروسيا الملكية ، وطالب في الآداب ؛ ويورخنا - أوجست أشتين ، من بروسيا الملكية ، ومرشح في القانون ؛ وجورج - دانيال شريتر ، من البونجتير وده ، وهو مرشح في اللاهوت - وذلك في المدرج الكبير في الساعات المعتادة قبل الفداء في يوم ٢١ أغسطس سنة ١٧٧٠ ». وقد كتبها كنت باللغة اللاتинية ، كما جرت العادة آنذاك .

وقد أهدى كتب الرسالة إلى : «الخليل جداً ، الخليم جداً ، القوي جداً الأمير واليد : فريدرش ملك بروسيا ، ومرجراوف برندنبورج ورئيس بلاط ومنتخب ، وحاكم سيليزيا ، اللخ . اللخ ، أبي الوطن الرجم جداً - يقدم أمانويل كتب إلى ملوكه وبيده المحسن جداً ، بشائر الوظيفة المتندة إليه ، يقدمها بروح الإخلاص » .

و هذه الرسالة تتمثل في تطور فكر كنت نقطة وصول ونقطة انطلاق في آن معًا: فهي تختتم بالمرحلة قبل النقدية ، و تمهد للمرحلة النقدية . وفيها تختفي مذهب فلسفى صورى يختلف في بعض النقط المهمة عما سيكون عليه مذهب كنت فيما بعد . وهي تقرر إمكان معرفة الأشياء نفسها من التصورات . وتضمن للذهن علاقة مباشرة بالأشياء ، لا علاقة غير مباشرة عن طريق الظاهره . وشروط المعرفة الحسية ليست بعد أساس المعرفة الموضوعية كلها ، بل هي بالأخرى عقبات في سبيل الوصول إلى ما هو واقعى ، كما هو في ذاته . وهذا فهي تشد مهمتها في المحافظة على التصورات نقيةً من عدوى الإدراك الحسنى ، وفصلها عن العيانات ... واللازم correlat للتصورات يجب أن يكون عالم الوجود في ذاته . وبهذا المعنى فإن «رسالة» ترتبط بالتبسيط الذي وضعه القدماء بين عالم الظواهر وعالم الوجود . وبينفس المعنى فإنها تتضع وجهي نظر في إدراك العالم : من وجهة نظر الحواس ، ومن وجهة نظر التصورات . والجانب العقلى التصورى من العالم يتبرز ، حملًا وجهة النظر الحسية تتبادل مع وجهة نظر الذهن . وأساس عالم الظواهر المرتبط بشرطه عيانه هو صورة الوجود الأبسط والأعم المطابق لتصورات الفكر البسيطة ^(١) .

و «رسالة» مصوغة بصيغة دوجماتيقية تقريرية خالصة ، و يتجلى فيها هذا الطابع أكثر مما يتجلى في سائر كتب كنت . ويفستر ريل (ج ١ ص ٢٦٦) ذلك بأن «رسالة» تفتح على انتropolوچيا جديدة ، والانتropolوچيا هي علم ادراك الأشياء من التصورات بطريقة قبلية ، مستقلة عن التجربة ، وهي تسعى إلى إعطاء معنى واقعى لتصورات الفكر . إن المنطق يعلم شكل الفكر بواسطة التحليل ووصف صورة المعقول ؛ والانتropolوچيا هي تطبيق هذه الصورة (أو الشكل) على العالم الموضوعى ؛ وتدعى أن التصورات والعلاقات

بين التصورات تتناول التصورات مباشرةً دون وساطة من عياناتها ، وأن إسكم^(١) التصورات هو في الوقت نفسه الإسكم العام للحقيقة الواقعية .

و « الرسالة » كلها تربيع إلى البرهنة على هذه القضية وتنفيتها ، ألا وهي أن تصورات الفكر مستقلة عن قوانين العيان ، وأن ما لا يخضع لقوانين المعرفة العيانية وإن كان غير ممكن امثاله ، فإنه ليس بذلك غير ممكن أو متناقضاً .

ويميز كرت بين العالم المحسوس والعالم المعمول ، ويُقرّ بوجود كليهما . والعالم المحسوس له شكله ومبادئه ، وهو يتضمن وجود عالم معمول ، وهو عالم التومينات *noumènes* أو الأشياء في ذاتها^(٢) .

يد أن العالم المحسوس ليس – كما يزعم أفلاطون – انعكاساً أو ظلاماً للعالم المعمول ؛ وليس الفارق بينهما هو الفارق بين الواضح والمظلم ، أو التمييز والاختلط . وبفضل العالم المعمول يصبح العالم المحسوس معقولاً . وكيف يتم ذلك ؟ بالاستباط المتعالي الذي سيكون حجراً الزاوية في « نقد العقل المحسوس » : فالقولات هي الشروط التي تجعل التجربة ممكناً .

والبادئ الصورية لعالم الظواهر ، وهي مبادئ أولية كلية – هي بثابة اسكيمات وشروط لكل ما هو محسوس في المعرفة الإنسانية – اثنان : الزمان ، والمكان .

« وفكرة الزمان ليست معطاة ، بل تفترضها الحواس . لأن ما يقع تحت الحواس لا يمكن امثاله إلاّ معاً أو متواياً ، أي عن طريق فكرة الزمان ؛

(١) الاسكم هو الفكر الذي تدرك بها الشيء ، يعني ، فعلاً فكرة الفرس هي التي تدرك بها هذا الفرس الماثل أمامي ؛ وبالاسكم ترتبط المقوله بالبيان ، والفكرة العامة بالتجربة ، والبنى بال النوع . والمندسة هي تطبيق اسكم العدد على المكان .

(٢) نورد مؤقتاً التعريف التالي للتومين كا وضمه كرت : « التومين تصور غير إيجابي ولا يدل على شكل معين لشيء ما ، بل فقط فكرة شيء يوجه عام فإذا جردناه من كل شكل من أشكال البيان الحي » (« نقد العقل المحسوس » ، ص ٢٢٦ ترجمة فرنسيّة ، باريس سنة ١٩٥٠) .

وليس التوالي هو الذي يلد فكرة الزمان ، بل هو يُهيب به . وهكذا فإن فكرة الزمان ، كما لو كانت متحصلة من التجربة ، سيئة التحديد جداً : سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها بعد بعض ، لأنني أجهل معنى كلمة : « بعد » إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزمان ، إذ الأشياء يكون بعضها بعد بعض إذا كانت توجد في أزمنة مختلفة ، كذلك تكون في حالة معنية الأشياء التي توجد في نفس الزمان .

٢ - وفكرة الزمان مفردة ، وليس عامة ، لأن زماناً ما لا يمكن أن يُفكّر فيه إلا على أنه جزء من زمان وحيد ، هائل ، هو هو . فإذا تعقّبنا تعقّلنا ستين ، فإننا لا يمكننا امتدادهما إلا في وضع تبادلي معين ، وإذا لم تكونا متعاقبتين ، فيجب أن ترتبطا بزمان متوسط بينهما . أي هذه الأزمنة هو الأول ، وأيها الثاني ؟ هنا ما لا يمكن تعبيته ، دون دور فاسد ، بواسطة خصائص معقولة للذهن ، والعقل لا يمكنه أن يتبيّن ذلك إلا بيان مفرد . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نتصور كل الحاضرات على أنها واقعة في الزمان ، لا بوصفها متدرجة تحت فكرته العامة كأندرج تحت صفة مشتركة .

٣ - ففكرة الزمان إذن عيّان ، وما كانت متصورة قبل كل إحساس بوصفها شرط العلاقات التي تتجلّى بين المحسوسات ، فإنها ليست عياناً من أصل حسيّ ، بل عيان محض .

٤ - والزمان كم متصل ومبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون . لأن الكلم يكون متصلًا إذا كان غير مؤلف من عناصر بسيطة ... وطبعاً لذلك فإن أي جزء من الزمان هو زمان ، وكل البساط الموجودة في الزمان ، يعني لحظاته ، ليست أجزاء منه ، بل هي حدود *limites* يفصلُها زمان ...

٥ - والزمان ليس موضوعياً ولا واقعياً ، وليس جوهرآ ولا عرضاً ، ولا إضافة (نسبة) ، بل شرط ذاتي subjective ضروري - وفقاً لطبيعة العقل الإنساني - من أجل التسقّي بين المحسوسات أيّاً كانت وفقاً لقانون

معين ، وهكذا هو عيانٌ محض . لأننا نستقِّبُ الجوادر مثلما نستقِّبُ الأعراض ، وفقاً للمعية ووفقاً للتراوبي ، فقط عن طريق فكرة الزمان ؛ وهكذا فإن فكرته ، بوصفه مبدعاً صورياً ، أقدم من هذه المعاني (الجوهر ، والعرض) . وفيما يتعلّق بالإضافات (النسبة) ، أي النسب أياً كانت ، من حيث أنها تقع تحت الحواس ، فسواء أكانت في حالة معينة أو توالٍ ، وليس فيها ما يدل على ذلك غير تحديد مواقعها في الزمان : إما في نفس النقطة من الزمان ، أو في نقط عديدة .

والذين يتصرّرون الواقعية الموضوعية للزمان يتصرّرون إما على أنه سلال متصل في الوجود ، لكنه خارج كل شيء موجود (وهو تخييل مستحيل تماماً) ، كما يفعل خصوصاً الفلسفة الإنجليز ؛ – أو على أنه حقيقة عبردة تتوالى الحالات الباطنة ، كما قال ليتس ومؤيديوه .

لكن زيف الرأي الثاني ينكشف تماماً في الدور الفاسد القائم في التعريف المقدم للزمان^(١) ، وفي أنه يحمل تماماً فكرة المعية ، وهي أهم فكرة مأخوذة عن الزمان . وبهذا هو يقلّب رأساً على عقب كل استعمال للعقل السليم ، لأنّه يقتضي – بدلاً من تحديد قوانين الحركة بواسطة قياس الزمان – تحديد الزمان نفسه ، من حيث طبيعته الخاصة ، بما نلاحظه في الحركة أو آية سلسلة من التغيرات الباطنة ، وهذا من شأنه أن يقضي على كل يقين في القواعد ...

٦ – وعلى الرغم من أن الزمان ، موضوعاً في ذاته ومطلقاً ، هو موجودٌ خياليٌ ، فإنه مع ذلك – من حيث أنه يتعلّق بقانون المحسوسات كما هي الثابت – فإنه تصور صادق تماماً وشرط للامتنال العياني يعتقد إلى ما لا نهاية له من كل الأمور الممكنة للحواس ...

(١) وهو أن الزمان هو نظام تواقي مراجع الأشياء . والدور الفاسد هاهنا مرجه إلى استخدام الكلمة « تواقي » في التعريف ، و « التواقي » يفترض وجود الزمان مقدماً ، فلا تواقي إلا حيث يكون زمان .

٧ – والزمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس ، أوليّ أولية مطلقة . لأن كل ما هو محسوس – على أيّ نحو – هو معقول فقط إذا وضعته معًا أو متواياً ، وبهذا يكون مشمولاً ومرتبطاً معًا بالوضع البادلي في جمري نفس الزمان ، بحيث أنه بهذا التصور الأولى "لكل ما هو محسوس ، يولد بالضرورة كل صوريّ ، ليس بعد جزءاً من آخر ، وهو عالم الظواهر" ^(١) .

وبالمثل يقول كنت عن المكان ، ولا داعي إلى الخوض فيه هاهنا لأننا سنجده تفصيلاً في « نقد العقل المحسن » . الواقع أن ما يذكره كنت في رسالة سنة ١٧٧٠ « عن الزمان والمكان سيرداده في « نقد العقل المحسن » دون تعديل جوهري . وهذا فإن هذه « الرسالة » هي معقد الارتباط بين ما قبل المرحلة التقديمة وهذه الأخيرة ، كما أن الكلام عن الزمان والمكان فيها هو حلقة الوصل بين هذه « الرسالة » وبين « نقد العقل المحسن » .

وبالجملة فإن كنت إنما قصد في هذه « الرسالة » إلى بيان المأزق الذي وقفت فيه الميتافيزيقا حتى الآن بسبب خلطها بين المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية . ومهمة الميتافيزيقا الجديدة التي يدعو إليها كنت هي الفصل الحاسم فيما بينهما ، وقصر كل نوعٍ منها على ميدانه الخاص ، وكشف القناع عن كل تجاوزٍ من الواحد إلى الآخر . ذلك أن موضوع الحساسة هو الشيء الحسي ؛ لكن ما لا يحتوي إلا على ما يجب أن يدرك بالذهن فقط هو ماهية ذهنية . والأول هو ما سمّاه الأوائل باسم « الظاهرة » ، والثاني هو « الشيء في ذاته » ، « التوميون » . ويدخل في ميدان الظواهر ما يدرك بالشكوك الحسية للمعرفة ، وفقاً للزمان والمكان . ذلك أنه بالإدراك الحسي تنشأ انبطاعات ، يتولى الذهن المنطقي بعد ذلك ترتيبها وتوحيدها وتجميعها .

أما الاستعمال الواقعي للذهن فهو مصدر تلك المعرفة التي تتحذى من التوميونات أو الأشياء في ذاتها ميدانها الخاص ، وهو ميدان الفكر المحسن .

(١) رسالة سنة ١٧٧٠ ، ترجمة فرنسية من ٥٣ – ٦٣ ، باريس سنة ١٩٦٧ La Dissertation de 1770, tr. par Paul Mouy, Paris, Vrin, 1967.

والمرارة الذهنية بالمعنى الحقيقى هي تلك المستمدّة من طبيعة اللعن نفسه ولنستخلصه من أي استعمال للحواس ، ولا تحمل أي شكل من أشكال المعرفة الحسية .

وكلا ميداني المعرفة مستقل عن الآخر ، ومتوازٍ معه ، دون أن يؤثر فيه . ودرجة وضوح المعرفة في كليهما متساوية ، بعكس ما قال ليست من أن الفارق بين المعرفة الحسية وبين المعرفة العقلية هو وضوح الأخيرة ، واحتلاط الأولى . وهذا يمكن – في نظر كنت – أن تكون المعرفة الحسية واضحة جداً ، بينما يمكن لبعض أنواع المعرفة العقلية أن تكون مختلطة أو غامضة : فثلاً المندسة واضحة جداً ، وهي تقوم على معرفة حسية ، بينما الميتافيزيقا غامضة مختلطة رغم أنها تقوم على معرفة عقلية .

والسبب في المشاحنات الميتافيزيقية إنما يرجع إلى سوء التمييز بين « العالم المحسوس » و « العالم المعمول » .

المراحلة النقدية

وهكذا عرف كنت في « رسالة سنة ١٧٧٠ » بداية الطريق ، الذي كان عليه أن يسلكه حتى يصل إلى مذهبة الخاص . واستغرق هذا السلوك أحد عشر عاماً لم يصدر كنْت خلاها أي كتاب أو مقالة أو بحث ، حتى خيل إلى بعض الخصوم بل والأصدقاء أن كنْت قد انتهى ، بعد أن حصل على درجة الأستاذية ، وأن شأنه شأن كثير غيره من أساتذة الجامعات الذين يطلقون البحث العلمي طلاقاً بائناً بمجرد حصولهم على الدكتوراه ! .

وأطلق هذا الصيتُ الخُلُص من أصحاباته المعجبين به . فكتب إليه لافاتر Lavater في سنة ١٧٧٤ يقول : « هل مُتَّ عن الدنيا ؟ لماذا يكتب الكثيرون الذين لا يستطيعون الكتابة ، بينما لا تكتب أنت وأنت القدير على الكتابة الممتازة ؟ لماذا تصمت – في هذا الزمان ، هذا الزمان الجديد ، ولا تصدر

عذك أية نفحة ؟ هل أنت نائم ؟ أهي كتبت ! إنني لا أريد الثناء عليك ، لكن قُلْ . لي لماذا أنت صامت ؟ أو بالأحرى : أتبني أنك ت يريد الكلام .

لكن كتت ظل معتصماً بالصمت حتى سنة ١٧٨١ ، يفكر في المذهب الجديد في نظرية المعرفة الذي يريد أن يعلمه للناس . ولا نعرف شيئاً عن تطور فكره في هذه المرحلة التي بلغت أحد عشر عاماً ، لأنه لم يكن يكتب « يوميات ». وكل ما لدينا هو عدد قليل جداً من الرسائل ، وكان كتبت كما قال عن نفسه في رسالة بعث بها إلى ماركس هرتس في سنة ١٧٧١ - كسولاً في المراسلة : « ماذا ترى في كسلِي في المراسلة ؟ وماذا يرى شيخُك السيد مندلزون والسيد لمبرت في هذا ؟ لا بد أن مؤلام السادة الأفضل يتصرّرون أنني رجل غير مهذب تماماً ، لأنني أقابل ما يبدونه نحوِي من اهتمام وسعي في رسائلهم إلى » - أقبابه بما لا ينبغي » (رسالة إلى ماركس هرتس بتاريخ ٧ يونيو سنة ١٧٧١) .

يد أن كتت في هذه الرسالة نفسها يعلن أنه بسبيل التفكير في مشروع هو الذي سيصبح بعد عشر سنوات كتاب « نقد العقل المحسن » ؛ قال كتت : « إنني مشغول الآن بكتاب عنوانه : « حدود الحساسة والعقل » ، سأفصل فيه القول في العلاقة بين التصورات والقوانين الأساسية الخاصة بالعالم الحسني وما يكون طبيعة مذهب الذوق والميتافيزيقا والأخلاق » .

فهو إذن يفكر آنذاك (في سنة ١٧٧١) في تأليف كتاب شامل ل النقد المقلبين النظري والعملي ، ونقد الذوق ، وهو ما سيصير فيما بعد : « نقد العقل المحسن » و « نقد العقل العملي » ، و « نقد مملكة الحكم » .

وها هوذا يحدد المهمة التي ينبغي عليه الآن القيام بها ، قال : « لقد اكضيتك في « الرسالة » (رسالة سنة ١٧٧٠) بالتعير عن طبيعة الامثلات المقلبة سلبياً فحسب ، أعني أنها ليست تغيرات للنفس بواسطة الموضوع .

وتجنبتُ البحث في مسألة : كيف يمكن الامتنال الذي يتعلّق بموضوع ما إلا
يتأثّر به على أيّ نحو كان ؟ .

ذلك أن المعرفة الحسية لا صعوبة في إدراكتها ، لأنّها مرتبطة بموضوع
معطى ؛ أما المعرفة العقلية فليس لها موضوع معطى ، فكيف يقال عنها إنّها
معرفة بالواقع ؟ .

لا بد من نقد العقل المحسّن يتولى الجواب عن هذا السؤال . يقول
كنت : « وفي وسعي الآن القيام ب النقد للعقل المحسّن ، يتضمن بيان طبيعة
المعرفة النظرية والمعرفة العملية من حيث هي عقلية فقط . و سأنشر خلال ٣
أشهر القسم الأول منه ، و يتضمن مصادر المتأفيريّة ومناهجها وحدودها ،
وبعد ذلك سأبحث في مبادئ الأخلاق . » (رسالة إلى هرتس بتاريخ ٢١/٢) . ١٧٧٢

ومرت الأشهر الثلاثة ، بل ومرّ عام ، ولا يزال الكتاب في حيز الإعداد .
ويكتب إلى صديقه مرّكُس هرتس مرة أخرى في ربيع سنة ١٧٧٤ يقول :
« لا أزال آملاً أحياناً في أن أقدم الكتاب جاهزاً في الربيع . »

لكنَّ المَرَض^(١) يحول بينه وبين إتمامه ، ييد أنه يواصل التفكير فيه ،
ويقول في رسالته إلى هرتس في ٢٤ نوفمبر سنة ١٧٧٦ : « أنت تعلم أن ميدان
العقل المحسّن ، أي ميدان العقل المستقل عن كل المبادئ التجريبية ، يجب أن
ينظر إليه نظرة شاملة ، لأنّه يقوم فيما نحن بطريقة قبليّة ، ولا يتنتظر أي
إفتتاح من التجربة . وذلك من أجل تحديد مجاله الكامل وفقاً لمبادئه راسخة
ووضع علامات الطريق التي من شأنها أن تجعل المرء يعرف بيقين ، سواء
وجد على أرض العقل ، أو التهاويل العقلية – وذلك بتقدير ، ونظم ، وناموس من
وبيان لعمارة العقل المحسّن . » .

(١) يتحدث كُتُبُ عن مرضه هذا في رسالة إلى هرتس بتاريخ ٢٨ أغسطِس سنة ١٧٧٨ (طبعة
أكاديمية برلين ، ج ١٠ ص ٢٢٤) .

ويبدو أن صعوبة المشاكل التي يعالجها هي السبب الرئيسي في هذا التأخير ، وإنه ليشكو « من حجر عثرة في هذا الطريق ، أعمل الآن على إزالته ، وأرجو أن أفرغ من ذلك في خلال هذا الشتاء » .

لكن يمضي الشتاء ، شتاء سنة ١٧٧٨ ولا يزال العمل يت忤ذ بحراه .

وقد بعد ذلك بثلاث سنوات ، وذلك في أول مايو سنة ١٧٨١ يتلقى مركوس هرتس من كُنت الرسالة التالية التي ييلوها هكذا : « في سوق عيد الفصح هذا سيظهر لي كتاب بعنوان : « نقد العقل المحس » .

وعن الكتاب نفسه بعث إلى مركوس هرتس في ١١ مايو سنة ١٨٨١ بالرسالة التالية :

« من المنتظر ألا يقرأ هذا الكتاب ويدرسه دراسة وافية من بدايته غير القليل من الناس ، وإن كنت مقتنعاً - بتواضع - أن هذه الدراسة ستنتشر أكثر مع مرور الزمان . وليس لنا أن نفترض أن طريقة التفكير يمكن أن توجه إلى سُبُلٍ غير معتادة تماماً ؛ ولا بد من مرور زمان أولاً لتعديل الإتجاه القديم ثم الإنداخ بعد ذلك في الإتجاه المضاد ». ومع ذلك فإن كل شخص على وعي واضح بالحالة الراهنة للحياة في سيفاجد ، حتى بعد قراءة سريعة سطحية ، أنه مما يستحقبذل الجهد أن يضرب صفحأ عن كل شيء آخر في هذا المجال ، إلى أن يفهم جيداً المشاكل المعالجة في هذا الكتاب ، وحيثند فإن كتابي ، سواء وقف أو سقط ، لن يتحقق في إحداث تغيير تام في طريقة التفكير ... وهذا النوع من البحث سيقى داعماً صعباً ، وأحياناً أرانى أفكرا في مشروع به يمكن أن يكون به سهلاً مفهوماً لعامة الناس . ولم يكن من المناسب أن أقوم بذلك منذ البداية ، وقبل أن تمهد الأرض لذلك . وإلاً لكان عليَّ أن أبدأ بالفصل الخاص بالنقائص ، وكان من الممكن كتابته بأسلوب مزدهر جداً ، وكان سيكون من شأن ذلك إثارة رغبة القارئ في البحث في مصادر هذا الإشكال . لكن كان لا بد من إرضاء مطالب « المدرسة » أولاً ، وبعد ذلك تحاول إرضاء العالم » .

نقد العقل النظري المحسن

١

تعريفات ضرورية لفهم هذا العَرْض

كي تفهم ما يتلو من عَرْض لا بدّ من البدء بإيضاح بعض المعاني الأساسية :

١ - وأولها كلمة : نقد (العقل المحسن) :

وخير دليل لإيضاح معناها ما كتبه كتبه نفسه في مقدمة الطبعة الأولى (سنة ١٧٨١) «لنقد العقل المحسن» حين قال عن نقد العقل المحسن : «لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعرف التي يطمح إليها مستقلاً عن كل تجربة ، وتبعاً لذلك حل مسألة إمكان - أو عدم إمكان - قيام ميتافيزيقاً بوجه عام ، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها ، وكل ذلك وفقاً لمبادئ». .

فالنقد هنا معناه إمتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة ، أو الفحص عن قدرة العقل على المعرفة ، أو الحكم على قيمة - أو عدم قيمة - المعرفة العقلية وعناصر المعرفة .

٢- وثانياً : العقل المحس :

ويقصد به العقل وهو يفكر غير مستعين بالتجربة . فكلمة « محس » يقصد بها : المحس من التجربة واللاحظة ، الحالى منها ، الذي يعتمد على ذاته فقط دون الإستعانة بالتجربة واللاحظة . أي العقل في تفكيره ومعرفته السابقة على التجربة ، أي وهو يعرف معرفة قلبية *a priori* (والقبل هنا يقصد به : ما قبل التجربة) . « فمحض » العقل بالمعنى الأوسع هو الشكل Form الصورة التي يجب أن يدخل فيها كل شيء ليصبح تجربة ؛ والتجربة نفسها هي وظيفة للعقل المحس (أو الذهن المحس) وهو يعمل في توحيد المادة التي يتلقاها من معطيات الإحساس .

٣- وثالثاً : نقد العقل المحس :

فقد العقل المحس هو الفحص عن نظام الأسس القلبية ومتضييات العلم السابقة ، التي بفضلها تم المعرفة العلمية ، وذلك بيان استعمال هذه الأسس القلبية والمتضييات السابقة في التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة . والمنهج الذي يستخدمه العقل في نقاده لنفسه هو المنهج المتعالي transzendentale Methode من شكول وقوانين ويتحقق عما يتيح عنها بالنسبة إلى المعرفة موضوعاتها ؛ أو يسير من المعرفة إلى مصادرها ، ويعود التهوى إلى شروطها الضرورية . والطريق الأول هو التركيبي التقدمي ؛ والطريق الثاني هو التحليلي التراجعي .

٤- وهذا يقودنا إلى تعريف كلمة متعال *transzental*

توصف بـ « المتعالية » المعرفة الخاصة بإمكان تطبيق ما هو قبلي *a priori* على التجربة ، وبقيمة ما هو قبلي بالنسبة إلى التجربة وهو موضوعاتها .

و « المتعالي » هو أيضاً كل ما يتعلق بشرط إمكان التجربة ، وبما يسبق التجربة منطقياً من متضييات سابقة .

يقول كنت : « أسمى متعالية » كل معرفة لا تُعنى بالموضوعات بقدر ما تُعنى بطريقة معرفتنا للموضوعات ، من حيث أن هذه الطريقة للمعرفة يجب أن تكون ممكناً قبلياً » (« نقد العقل المحسن » ، المقدمة ، ص VII ج ١ ص ٦٨ ؛ طبعة ركلام ص ٨٣). فمثلاً ليس المكان ولا أي تحديد هندسي للمكان بطريقة قبليه هو امثال متعال ، وإنما فقط معرفتنا بأن هذه الإمثلالات ليست من أصل تجربى ، وإمكان تطبيقها قبلياً على موضوعات التجربة – هذا هو المتعالى .

ومن هنا يقرر كنت في موضع آخر : « أن التمييز بين المتعالي والتجربى يرجع إذن فقط إلى نقد المعارف ولا يتعلق بالعلاقة التي بينها وبين موضوعاتها » (ج ١ ص ١١٠ ؛ طبعة ركلام ص ١٣٠) .

والمنهج المتعالى في نظرية المعرفة هو نقد العقل المحسن ، وتأسيس الأمور النظرية والعملية بيان أهمية الشروط القبلية بالنسبة إلى ميدان النظر والعمل .

إنه لا يتناول الأسباب الفسانية وما شابهها من أسباب المعرفة ، بل يتناول مبادئها العليا التي تشق عنها . والمبدأ الأعلى للمعرفة هو الوحدة المتعالية للإدراك الذاتي أو الوعي Apperception .

وبالجملة فإن المتعالى هو السابق على التجربة ولكنه داخل نطاق العقل ؛ والمعرفة المتعالية هي الحالية من كل عناصر الإحساس ؛ والمبدأ المتعالى هو المبدأ الذي بواسطته يتمثل قبلياً كل الشروط العامة التي بها وحدتها يمكن الأشياء أن تصير موضوعات .

والفلسفة المتعالية هي علم إمكان المعرفة التركيبة القبلية . إنها لا تبحث في الموضوعات ، بل في الأصول التي عنها تنشأ قبلياً المعرفة ، وح LODها . وهي نظام للمعرفة يعرض بطريقة قبليه موضوعات العقل المحسن في نظام مرتبط إرتباطاً ضرورياً . وهي جزء من الميتافيزيقا النظرية . ومواضيعها الرئيسي

هو : كيف يمكن الأحكام التركيبة القبلية أن توجد ؟ وأوجها هو السؤال :
كيف تكون الطبيعة ممكنة ؟ .

ويترعرع نقد العقل المحسن إلى :

١ - الحساسية المتعالية

٢ - المنطق المتعالي ، ويشمل :

أ) التحليلات المتعالية .

ب) الديبالكتيك المتعالي .

٣ - علم المناهج المتعالي .

فالحساسية المتعالية هي علم كل مبادئه الحساسية القبلية .

والتحليلات المتعالية هي العلم الباحث في عناصر المعرفة المحسنة فلنعن
ومبادئه التي يبنيها لا يمكن التفكير في أي موضوع . إنه تحليل لمجموع
معرفتنا قليلاً إلى عناصر معرفة الذهن المحسنة .

ولما كان الديبالكتيك هو منطق « الظاهر » ، فإن الديبالكتيك المتعالي هو العلم
الباحث في تجاوز العقل لحدود التجربة بإتجاه تحديد الموضوعات بوجه عام
بوصفها أشياء في ذاتها مع أنها ليست معطاة في التجربة . إنه فن سوفسطائي
يكشف لنا عن العلامات والقواعد التي بها تعرف سوء استعمال العقل لمعايير
الحقيقة . وفائدته إنه يعين على « تطهير » Kathartikon الذهن .

وعلم المناهج المتعالي هو علم « تحديد الشروط الشكلية لنظام كامل للعقل
المحسن . »

٥ - ومن المعاني التي يميز بينها كنت : العقل Vernunft ، والذهب
Verstand

فالعقل في مقابل الذهن ، أو العقل بالمعنى الأضيق هو ملكة المعرفة العليا ،

و مهمته أن يُدْرِج تحت الوحدة العليا للتفكير ما هيأ الذهن . إنه ملكة المبادئ ، وهو القدرة على توحيد قواعد الذهن تحت مبادئ . « وهو لا يرجع أولاً إلى التجربة أو إلى أي موضوع ، وإنما يرجع إلى الذهن لإتقاء توحيد مختلف معارفه قليلاً بواسطة تصورات ، وهذه الوحدة تسمى وَحْدَة العقل ، وذلك على نحو مختلف تماماً عما يفعله الذهن » (« نقد العقل المحسن » ج ١ ص ٣١٨ وما يليها ، طبعة ركلام ص ٣٨٥ وما يليها) .

والعقل ملكة إستنباط الخاص من العام . وهو لا يتناول الموضوعات مباشرة ، بل يتناول فقط الذهن ؛ ولا يخلق التصورات من الموضوعات ، بل يقوم فقط بترتيبها وربطها وحدتها .

أما الذهن فهو ملكة إنتاج الإمتثالات ، أو ملكة تلقائية المعرفة . وهو ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي . إنه ملكة مَعْرِفَةٍ بواسطة تصورات ، معرفة ليست عيانية ، بل تصورية *discursiv* .

• • •

ويكفي الآن هذا القدر من التعريفات ليثير فهم ما سنت قوله بعد عن نظرية المعرفة في المرحلة النقدية .

بناء « نقد العقل المحس »

رأى كنت أَنَّ الموقف حيال نظرية المعرفة كان موزَّعاً بين تيارين :

الأول : تيار الترعة العقلية ، ويمثله ديكارت ، وليستس ، وفولف ؛
وهو يرى أنَّ الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده ،
مستقلاً عن التجربة الحِسْبَةِ .

والثاني : تيار الترعة التجريبية ، ويمثله الفلاسفة البريطانيون : لوك ،
وباركلي ، وهيوم ؛ وهو يرى أن التجربة الحِسْبَةِ هي ينبوع كل الحقائق
والتصورات .

ومن ناحية أخرى رأى كنت المعرفة الرياضية تقدم باطراد ويقين .
فكييلر Kepler نَمَى الميكانيكا السماوية (أي الخاصية بحركات الكواكب
والنجوم) ، وجاليليو Galileo نَمَى الميكانيكا الأرضية ، وذلك في
النصف الأول من القرن السابع عشر ؛ ثم إن نيوتن في النصف الثاني منه وضع
قوانين الحركة وقانون الجاذبية — فأدَى هذا كله إلى تطور هائل في تقدم
الفزياء والفلك والرياضيات ، لم يناظره تطور مماثل في علم ما بعد الطبيعة ،
بل كل ما هناك مشاحنات فارغة حول أمور لفظية أو وهمية ، دون منهج
قويم يمكنه حلَّ الخلافات بين الآراء .

لهذا تساؤل : هل يمكن الميتافيزيقاً أن تصبح علماً قائماً على أساس يقينية

ويتقدم باستمرار كـما هو الشأن في الفزياء والفلك والرياضيات؟ .

ومن هنا كان كتاب «نقد العقل المحس» بحثاً في الميتافيزيقا ، لأنه في نظرية المعرفة . وفيه يحاول أن يبيّن فساد كلا التيارين : التزعة العقلية ، والتزعة التجريبية : الأولى لتجاوزها حدودها ، والثانية لقصورها . فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعات للتجربة ، مثل : الله ، الحرية الإنسانية ، خلود النفس . والثانية قصرت باقتصارها على معطيات التجربة الحسية ولم تدرك وجود مبادئ متعلقة هي الإطارات التي لا بد لمعطيات الحس من الدخول فيها كي تصبح مدركات .

فاكتشفت وجود أحكام ليست تجريبية ، ولا تحليلية ، ودعاهـا باسم الأحكام التركيبة القبلية : هي تركيبة لأن حمولاتها غير مضمنة في موضوعاتها ، وهي قبلية لأنـها ليست مستمدـة من التجربـة . فمثلاً : $5 + 7 = 12$: هنا حـكم تركـيـي لأنـ 12 غير مـتضـمنـة في 7 و 5 ؛ كذلك : المـثلـثـ مـجمـوعـ زـواـيـاهـ يـساـويـ قـائـمـتينـ ،ـ هـاـ هـاـ حـكمـ تـركـيـيـ لأنـ كـوـنـ زـواـيـاـ المـثلـثـ تـساـويـ قـائـمـتينـ غـيرـ مـضـمـنـةـ فيـ مـفـهـومـ المـثـلـثـ وـهـوـ آنـهـ سـطـحـ مـسـتوـ مـحـاطـ بـثـلـاثـةـ مـسـتـقـيمـاتـ مـتـقـاطـعـةـ مـشـىـ مـشـىـ .ـ وـهـذـانـ الـحـكـمـانـ هـمـاـ أـيـضاـ قـبـلـانـ –ـ أـيـ سابـقـانـ عـلـىـ التـجـربـةـ –ـ لـأـنـاـ نـدـرـكـهـمـاـ وـتـقـرـرـهـمـاـ بـالـعـقـلـ مـسـتـقـلـاـ عـنـ كـلـ تـجـربـةـ ،ـ وـإـنـ جـاءـتـ التـجـربـةـ بـعـدـ ذـلـكـ فـأـيـدـتـ صـحـتـهـمـاـ .ـ

ورأى كـنتـ أـنـ مشـكـلةـ المـيـتاـفيـزيـقاـ هيـ مشـكـلةـ أـيـ عـلـمـ ،ـ أـعـنيـ :ـ كـيفـ يمكنـ أنـ تكونـ مـبـادـتهاـ ضـرـورـيـةـ وـكـلـيـةـ منـ نـاحـيـةـ ،ـ وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ تـضـمـنـ عـلـمـاـ بـالـوـاقـعـ وـتـرـوـدـ الـبـاحـثـ بـإـمـكـانـ الـزـيـدـ مـنـ الـعـرـفـ أـكـثـرـ مـاـ يـعـلـمـ ؟ـ .ـ

وـتـبـيـنـ لـكـتـ أـنـ الجـوابـ عـنـ هـذـاـ السـؤـالـ يـكـمـنـ فـيـ الـأـحـكـامـ التـرـكـيـبةـ القـبـلـيـةـ :ـ فـلـكـونـهـاـ قـبـلـيـةـ *a priori*ـ أـيـ سـابـقـةـ وـمـفـصـلـةـ عـنـ التـجـربـةـ فـإـنـهاـ تكونـ ضـرـورـيـةـ ،ـ لـأـعـارـضـةـ تـتـوقـفـ عـلـىـ ظـرـوفـ التـجـربـةـ ،ـ وـلـكـونـهـاـ تـرـكـيـبةـ

فإنها تأتي دائماً بمعرفة جديدة تزيد عما في مفهوم الألفاظ . فمثلاً الحكم بأن كل الأجسام ذات امتداد ، هو حكم تحليلي لأن الإمتداد متضمن في مفهوم الحسية . بينما الحكم : كل الأجسام ذات ثقل ، هو حكم تركيبي لأن الثقل غير متضمن ، بل زائد على معنى الحسية .

ومن هنا رأى كنت أن المشكلة تحصر في السؤال التالي : كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟ .

يجب كنت بأنها تكون ممكنة إذا أمكن بيان أن المعرفة الإنسانية تعتمد على تصورات ليست تجريبية الأصل ، وإنما أصلها في الذهن الإنساني . صحيح أن كل معرفة تبدأ بالتجربة ، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها تنشأ عن التجربة . ذلك أن التجربة تقدم معطيات منفردة مختلطة مثل الألوان والأصوات والليونة والصلابة ، الخ ، ولكن العقل بما ركب فيه من إطارات مغروزة في طبيعته هو الذي يؤلف بينها ويرتبها إلى تصورات لموضوعات . إن العقل يتلقى الإطباعات الحسية مفصولة لا رابط بينها ولا ترتيب ، لكنه ما يلبث أن يعمل فيها عمله فيرتقبها ويوحدها ويربط فيما بينها ، وإلا لظللت خليطاً غامضاً غير متميز .

ومشكلة الأحكام التركيبية القبلية تظهر في ثلاثة ميادين : في الرياضيات ، والفزياء ، والمتافيزيقا . ومن هنا انقسم القسم الأول من « نقد العقل المحس » بحسب هذه الميادين الثلاثة إلى :

أ - الحساسية المتعالية ، وفيه يبين أن الرياضيات تتناول بالضرورة الزمان والمكان ، وهذا شكلان أوليان للحساسية الإنسانية يحدّدان كل ما يدرك بالحواس .

ب - التحليلات المتعالية ، وهي الجزء الأساسي في الكتاب وأصعب قسم فيه ، يقول فيه إن الفزياء قبلية وتركيبية ، لأنها في ترتيبها للتجربة تستخدم تصورات من نوع خاص . وهذه التصورات - ويسمّيها : « مقولات » -

— لا تستخلص من التجربة ، بل تبيّن في التجربة ، وهذا فإنها قبلية أو مخضبة ، وليست تجريبية ، ويمكن إكتشافها وتصنيفها بالفحص الدقيق عن الأشكال المسطّحة للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم . إنها ترجع إلى إطارات المعرفة . لكن على الرغم من كونها ضرورية للمعرفة الموضوعية ، فإن المعرفة الوحيدة التي يمكنها أن تقدمها هي معرفة موضوعات التجربة الممكنة ؛ ولا تعطي معرفة واقعية إلا في ترتيبها لما أعطى بواسطة الحواس في الزمان والمكان .

ج — الديالكтика المتعالي ، وفيه يفحص عن الأحكام التركيبة القبلية في الميتافيزيقا . فرأى أن الوضع هنا هو على عكس ما هو في الرياضيات والفيزياء . ذلك أن الميتافيزيقا تقطع نفسها عن التجربة الحسية بمحاولتها تجاوزها ؛ وهذا السبب تعجز عن الوصول إلى أي حكم تركيبي قبلي حقيقي . ولبيان ذلك يخلل كنت إستعمال الميتافيزيقا لفكرة : « المطلق » . إن العقل — في نظر كنت — ينشد المطلق في ثلاثة ميادين مستقلة :

١ — في علم النفس الفلسفـي ينشـد الذـات المطلـقة للمـعـرـفة ،

٢ — وفي ميدان الكـونـيات يـنشـد بدـاية مـطـلـقـة لـلـأـشـيـاء فـيـ الزـمـان ، وـحدـآ مـطـلـقـا لـلـأـشـيـاء فـيـ المـكـان ، وـحدـآ مـطـلـقـا لـقـابـلـيـتها لـلـإـنـقـاسـم ؛

٣ — وفي ميدان اللاهوـت ، يـبحث عن شـرـط مـطـلـق لـكـلـ الأـشـيـاء .

وفي كل حالة من هذه الأحوال يسعى كنت لبيان أن مصير كل محاولة من هذه المحاولات هو الإخفاق ، لأنها تؤدي إلى نقية ، لكل طرف من طرفيها المقابلين أسباب وجيهة يمكن أن تساق دفاعاً عنه . وهكذا يبين كنت أن علم النفس العقلي ، وعلم الكون العقلي ، واللاهوـت الطـبـيعـي كلـها بـغـير أساس .

لكن هل هي خالية من الفائدة ؟ كلا ! فإن فكرة النفس تفيد في رد الطواهر الباطنة إلى ذات مشتركة ؛ وفكرة الكون تفيد في توحيد مجموع الطواهر

الطبيعة في كيان واحد ؛ وفكرة الله تفيد في إرجاع الموجودات كلها إلى مبدأ لكل الوجود ، هو موجود الموجودات . ييد أن هذه الوحدة لا تعين ضرورةً من الوجود الموضوعي ، بل هي مجرد شرط قبلي لمعرفتنا ، فيبدو لنا وكأنما يوجد — بالنسبة إلى العقل الذي يعرف — أنا أو ذات وراء أحوال شعورنا ، وكأنما الظواهر الجزئية هي أجزاء لكلٌ مُحَدَّد ؛ وكأنما ، فوق كل الموجودات الممكنة ، يوجد موجود واجب مطلق . إنما يأتي الخطأ من التوهم المتعالي الذي يجعلنا نقرر أن وجود الأنا ، وجود العالم ، وجود الله قد تبرهن موضوعياً ، وبالجملة : أن نعطي لهذه الأفكار قيمة مبادئ مؤسسة ، لا قيمة مبادئ منتظمة فحسب .

ولقد تلخص كنت نظرية نقد المعرفة في هذه العبارة البليغة : « كل معرفة إنسانية تبدأ ببيانات (حسيّة) ، وتسير من ثم إلى تصوّرات ، وتنتهي بأفكار » (طبعة برلين ص ٤٦٠) . وهذه العناصر الثلاثة المتميزة تناظر ملوكات النفس وهي : الحساسية ، الذهن ، العقل . وكل واحدة من هذه الملوكات لا تزود بمادة المعرفة ، فكلها أشكال خالية ، ومجرد وظائف تركيبية . إنما المادة تأتي من المعطيات الحسيّة القامضة المشتلة المختلفة . والحساسية تفرض على هذا الشتات أولَ وحدة ، وهي وحدة شكلي الزمان والمكان ، وهكذا يتحول العيان الحسيّ إلى ظاهرة ؛ والظاهرة بدورها تتحول إلى مادة مُقدمة لقولات الذهن ؛ ونتائج هذه العملية الثانية الموحدة هو التجربة ، بطبعها العلمي أي المتصف بالضرورة والكلية ؛ والتجربة هي المادة التي يسعى العقل ليفرض عليها وحدة عليا ؛ وإذا لم يستطع تحقيق هذا التركيب الأخير ، فإنه على الأقل يدرك نمطه المثالي . إن العقل يتناول تصوّرات الذهن ، كما أن الذهن يتناول عيانات الحساسية .

* * *

وفي القسم الثاني من الكتاب — وهو مع ذلك لا يمثل إلا سُدُّسـه من حيث

عدد الصفحات – يبحث كتب فيما سماه : « بالنظرية المعاالية للمنهج » ، أو علم المنهج المعاالي ويقصد به « تحديد الأحوال (أو الشروط) الشكلية لنظام قائم للعقل المحسن ». وفي هذا السبيل سعى بدراسة نظام ، وقاموس ، وبناء ، وتاريخ للعقل المحسن ، وستضع ، من وجهة نظر معاالية ، ما يحاول في المدارس تحت اسم « المنطق العملي » بالنسبة إلى استعمال الذهن ، ولكنهم لا يحسنون عمله ، لأن المنطق العام لما لم يكن مقصوراً على أي نوع خاص من أنواع المعرفة العقلية (مثل المعرفة المحسنة) ولا على موضوعات معينة ، فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً – دون أن يستغير معارفه من علوم أخرى – غير أن يقترح عنوانات لمناهج ممكنة وتعابيرات فنية تستخدم بالنسبة إلى الجانب التنظيمي لكل العلوم ، وتعلم الطالب مقدماً أسماءً لن يدرك معناها ويعرف استعمالها إلا فيما بعد » (« نقد العقل المحسن » ص ٤٨٩ ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٥٠).

ومن هنا نراه في هذا القسم يتناول :

١) **نظام العقل المحسن** ، وفيه يدرس المنهج الدوجماتيقي ويقارن بين المعرفة الرياضية والمعرفة اللوجماتيقية الميتافيزيقية ، ويتناول المنهج الشككي ، ولا يرى فيه غير محطة إستراحة « فيها يمكن العقل أن يتأمل في الرحلة الدوجماتيقية التي قام بها » ، ومهمة النقد هي إنقاذ التشكك من التحيطات والتلميذات الجديدة . والنظام الذي ينبغي على العقل المحسن أن يتبعه هو أولاً أن يمتنع من صياغة أي فرض متعال ، فالفرض لا يكون مشروع إلا إذا استند إلى واقع فعلي ، وأعفانا من اللجوء إلى فروض أخرى فرعية . وثانياً يجب على العقل المحسن في براهينه الحقيقة ، أن يتذكر أن مبادئه ليست مؤسسة ، بل هي فقط منتظمة ، بمعنى أنها تنظم المعرفة ولا تنظم الواقع . وإمكان التجربة يظل هو المعيار المشروع الوحيد للبرهان الفلسفى .

٢) ويتناول ثانياً قاموس (أو قانون) العقل المحسن ، ويتناول الأخلاق ، وأساسه فكرة الحرية .

٣) وثالثاً : بناء العقل المحسن ، وفيه يحدد الفلسفة وطبيعتها ، وبين أن الفلسفة – ويمكن أن تحدّ بأنها « تشريع العقل الإنساني » – يمكن أن تدرس إما من وجهة نظر تجريبية ، وفقاً لمعطيات التجربة ، أو من وجهة نظر فلسفية محسنة ، هي وحدها العقلية والتنظيمية ، في استقلالٍ عن التجربة .

٤) ورابعاً وأخيراً : تاريخ العقل المحسن ، ويكتفي فيه بالدعوة إلى دراسة تاريخ نظريات العقل ليبيان أن « النقد » أمرٌ جديد تماماً وأصلب كل الأصالة .

فكرة الفلسفة المتعالية

«أَمَّا أن معرفتنا تبدأ مع التجربة ، فهذا أمرٌ لا يثير أيًّا شك . إذ بأيًّ شيء يمكن قدرتنا على المعرفة أن توظِّف للعمل إن لم يكن بالموضوعات التي تثير حواسنا ، وتنتج ب نفسها امتحانات ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحرك ملكتنا العقلية ، من أجل أن تقارن ، أو تربط ، أو تفصل بين هذه الامتحانات ، و تعمل عملها هكذا في المادة الخام للانطباعات الحسية كيما تستخلص منها معرفة بالموضوعات ، هي تلك التي تسمى بالتجربة ؟ وهكذا فإنه من حيث الترتيب الزمني ، فإنه لا معرفة تسبق فيما التجربة ومعها تبدأ كل المعرف .

لكن إذا كانت كل معرفتنا تبدأ مع التجربة ، فهذا لا يدلّ على أنها كلها مستمدّة من التجربة ، إذ يمكن أن تكون معرفتنا بواسطة التجربة هي الأخرى مؤلفة مما تتلقاه من الانطباعات الحسية وما تنتجه قدرتنا الخاصة على المعرفة (وقد هيأت لها الفرصة الانطباعات الحسية) – وهي إضافة لا تميّزها من المادة الأولى إلى أن يلقيت انتباها إلى ذلك ممارسة طويلة تعلّمنا أن نفصلها عنها .

وإذن فـُمَّ سؤال يقتضي فحصاً أعمق ولا يمكن حلّه من أول نظرة ، ألا وهو أن نعرف هل توجد معرفة من هذا الجنس ، مستقلة عن التجربة بل وعن كل انطباعات الحس . ومثل هذه المعرف تُدعى قبليّة *a priori* ، وتميّز

من المعرف التجريبية ذات المصدر البعدي *a posteriori* ، أعني التجربة .

يد أن هذا التعبير ليس محدداً بعد تحديداً يكفي لتحديد كل المعنى المتضمن في السؤال المترسخ ، لأنه يقال – والاستعمال يثبت ذلك – عن كثير من المعرف الصادرة عن مصادر تجريبية أتنا قادرون على تحصيلها أو نحن نملكونها بطريقة قبلية ، لأننا لا نستخلصها مباشرةً من التجربة ، وإنما من قاعدة عامة ، استعنناها بدورها من التجربة . وهكذا نقول مثلاً عن شخص هدم أساس بيته إنه كان في وسعه أن يعرف قبلياً أن البيت سينهار ، أعني أنه لم يكن في حاجة إلى انتظار هذه التجربة ليعرف ذلك ، أي الانبهار الفعلي . لكن لم يكن في مقدوره أن يعرف ذلك معرفة تامة قبلياً . ذلك أن كون الأجسام – ذات نقل – وأنها تبعاً لذلك تسقط حين نرفع عنها ما يسندها ، فهذا أمرٌ كان لا بد أن تعرفه إياه التجربة السابقة .

ولهذا فإننا ستصدق بقولنا : « معارف قبلية » لا تلك التي لا تستند من هذه التجربة أو تلك ، بل تلك التي هي مستقلة عن التجربة استقلالاً مطلقاً . وفي مقابل هذه المعرف قبلية تقوم المعرف التجريبية أو تلك التي لا تكون ممكناً إلا بعدياً *a posteriori* ، أعني بواسطة التجربة . لكن من بين المعرف البعدية تسمى « حضرة » تلك التي لم تمتزج بأي شيء تجرببي . مثلاً هذه القضية : كل تغير له علة – هي قضية قبلية ، لكنها ليست حضرة مع ذلك ، لأن التغير تصور لا يمكن استخلاصه إلاً من التجربة .

لدينا بعض المعرف قبلية والإدراك العام ليس خلواً أبداً من مثلها

وعلينا الآن العثور على معيار يمكن من التمييز الأكيد بين المعرفة الحضرة والمعرفة التجريبية . إن التجربة تعلمنا حقاً أن شيئاً ما هو على هذا التحو أو ذاك ، لكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون على خلاف ذلك . فإذا وجدنا أولاً قضية تتضمن فكرة الضرورة ، فنحن بإزاء حكم قبلي ؛ وإذا كانت هذه

القضية هي أيضاً غير منشقة من قضية تعدّ هي الأخرى ضرورية ، فإنها قبلية بطريقة مطلقة . وثانية التجربة لا تعطي أبداً لأحكامها كلية دقة حقيقة ، بل فقط كلية مفترضة ونسبة (بالاستقراء) لا معنى لها غير هذا : أعني أن ملاحظاتنا ، مهما تكن عديدة حتى الآن ، فإنها لم تعر على استثناء هذه القاعدة أو تلك . وتبعاً لذلك فإن الحكم المتصور أنه ذو كلية دقة ، أي بحيث أنه لا يُقرّ بإمكان ورود أي استثناء عليه – لا يشق من التجربة ، بل هو صادق صدقاً قبلياً مطلقاً . فالكلية التجريبية ليست إذن غير رفع اعتباطي للقيمة ، بأن نجعل من قاعدة صادقة في معظم الأحوال قانوناً ينطبق عليها كلّها ، كما في القضية : كل الأجسام ذات ثقل . وعلى العكس من ذلك إذا كان للحكم كلية دقة في جوهره ، فإن هذا يؤذن بأنه صادر عن مصدر خاص للمعرفة ، عن قدرة على المعرفة قبلياً . فالضرورة والكلية الدقيقة هما إذن العلامتان الأكيدتان على معرفة قبلياً ، وهما مرتبطان كلتاهم بالآخرى ارتباطاً لا انفصام له . لكن لما كان من السهل في تطبيق هذه المعاير أن نُبيّن التحديد التجريبي أكثر مما نستطيع أن نبيّن إمكان الأحكام ، أو أحياناً لما كان إبراز الكلية الالامدودة للحكم أكثر إقناعاً من بيان ضرورته ، فإنه يخلق بنا أن نستخدم هذين المعيارين متفصلين ، وكلٌ واحدٌ منها معصومٌ بنفسه .

أما أن ثم أحكاماً من هذا النوع ، ضرورية وكلية بالمعنى الدقيق ، وتبعاً لذلك مخصوصة قبليـة – موجودة فعلاً في المعرفة الإنسانية – فهذا من السهل بيانه . فإذا أردنا مثلاً مأخوذاً من العلوم ، فما علينا إلا أن نتصفح كل قضايا الرياضيات ؛ وإذا شئنا مثلاً مأخوذاً من الاستعمال العادي جداً للذهن ، فيمكن أن نأخذ القضية : كل تغيير لا بد له من علة . وأكثر من ذلك فإن تصور العلة نفسه يحتوي بوضوح على تصور رابطة ضرورية بعملول ، وتصور الكلية الدقيقة للقاعدة ، حتى إن تصور العلة هذا سيسبيع تماماً لو أننا استمدداً ، كما فعل هيوم Hume ، من ترابطٍ كثير الواقع بين ما يحدث وما يسبقه ومن عادة ناجمة عن ذلك (أي من ضرورة ذاتية خالصة ، تبعاً لذلك) ، عادة الربط

بين الامثلات . ويمكنا أيضاً ، دونما حاجة إلى مثل هذه الشواهد لإثبات حقيقة المبادئ الممحضة القبلية في معرفتنا ، أن نبيّن أن هذه المبادئ لا غنى عنها لكيما تكون التجربة نفسها ممكناً ، ولعرض ضرورتها القبلية بعد ذلك . فأنني للتجربة أن تستمد يقينها ، لو كانت كل القواعد ، التي وفقاً لها تسير التجربة ، ليست أبداً إلا تجريبية ، وتبعاً لذلك ممكناً؟ وسيكون من الصعب بسب ذلك أن نهب هذه القواعد قيمة المبادئ الأولية . والأصل القبلي لا يظهر فقط في الأحكام ، بل وأيضاً في بعض التصورات نفسها . انزع شيئاً فشيئاً من تصور تجربتي لديك عن جسم ما كلَّ ما فيه من تجربتي : اللون ، الصلابة أو الرخاؤة ، الثقل . عدم قابلية التداخل . – فسيجي مع ذلك المكانُ الذي كان يشغل هذا الجسم (وهو قد زال نهائياً الآن) والذي لا تستطيع أن تزيله . وبالمثل إذا نحيت جانباً . في تصور تجربتي لديك عن موضوع ما أيّاً كان ، جسي أو غير جسي . أقول إذا نحيت عنه كل الخواص التي أعلمتك التجربة بها ، فإن ثم خاصية لا تستطيع أن تتربعها منه ، هي تلك التي تجعلك تتصوره جوهراً أو داخلاً في جوهر (وإن كان في هذا التصور الأخير تحديد أكثر مما في تصور الموضوع بوجه عام) . فيجب عليك إذن أن تقرَّ ، مدفوعاً بالضرورة التي بها التصور يفترض نفسه عليك ، أن له مقره قليلاً في قدرتك على المعرفة » (مقدمة الطبعة الثانية ، الفصل ١ : ٢) .

بهذه الصفحات يبدأ كنت مقدمة الطبعة الثانية من « نقد العقل المحس » وهي تختلف في تحريرها اختلافاً بيّناً عن الطبعة الأولى .

والموضوع الذي يطرقه كنت ها هنا هو : المعرفة ، وهل توجد فيها عناصر قليلة بالضرورة ، أو عناصرها كلها مستمدّة من التجربة؟

إن المعرفة تفترض شرطين : المادة ، والشكل . أما المادة فهي ما يردنا من « الموضوعات التي تطرق حواسنا » . ما هذه الموضوعات في ذاتها؟ وهل توجد خارجاً عنها؟ هذه مشكلة لم يتطرق كنت إلى بحثها ، بل سلم

مقدماً بوجود موضوعات خارجية ، أو أشياء في ذاتها ، تطرق حواسنا وتؤثر فيها بانطباعات شتى لا ترتيب فيها ولا وحدة .

لكن لا بد لها من شكل يرتبها ويؤلف بينها . وهذا الشكل لا يمكن أن يستمد من التجربة لأنّه هو الذي يرتب التجربة ، فلا بد أنه سابق عليها ، قبلي ^{a priori} . وإذا لا بد من وجود أشكال قبلية للمعرفة كي يمكن تحويل شتات الانطباعات الحسية إلى نظام من التصورات المفهومة المعقولة .

ويرتّب على هذا التصنيف الثنائي إلى مادة وشكل ، تقسيم "ثنائي آخر إلى حساسية ، وذهن . فالحساسية Sinnlichkeit هي « القدرة على قبول الأمثلات بالطريقة التي بها تؤثر الموضوعات علينا » (نشرة برلين ص ٤٩) . لكن لما كانت الأمثلات الحسية لا تتصف بالضرورة ولا بالكلية ، وهما خاصيتان جوهريتان للأحكام العلمية ، فإذا كل حكم ضروري وكلّي يفترض « ملكرة للمعرفة القبلية » (نشرة برلين ص ٢٩) وهذه الملكرة هي الذهن Verstand .

التمييز بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبة

وها هنا لا بد من بيان تمييز أساسي بين الأحكام : « ذلك أنه في كل الأحكام التي يتصور فيها علاقة بين محمول وموضع (وأننا لا أنظر لها إلا في الأحكام الموجبة ، لأن ما سأقوله عنها سينطبق بعد ذلك بسهولة على الأحكام السالبة) . فإن هذه العلاقة ممكنة على نحوين : فلما أن المحمول ب يتسب إلى الموضوع أ بوصفه أمراً متضمناً في تصور أ ، وإما أن ب خارج كله عن تصور أ ، وإن كان في الواقع مرتبطاً به . وفي الحالة الأولى أنت الحكم بأنه تحليلي ، وفي الحالة الثانية بأنه تركيبي . وهكذا فإن الأحكام (الموجبة) تكون تحليلية حين يُنظر إلى الرابطة بين المحمول والموضع فيها على أنها رابطة هوية ؛ لكن ينفي علينا أن نسمى تركيبية الأحكام التي ينظر فيها إلى هذا الارتباط بأنه ليس هوية . ويمكن أيضاً أن نسمى الأولى إيضاحية ، والأخرى امتدادية *extensiva* ، لأن الأولى لا تضيف شيئاً إلى تصور الموضوع بواسطة المحمول ، وكل ما هناك ، أنها تجزئه بالتحليل إلى تصوراته الجزئية التي كانت متصورة فيه (وإن كان ذلك قد كان على نحو غامض) ؛ بينما الأخرى هي على العكس من ذلك ، تضيف إلى تصور الموضوع محمولاً لم يتصور فيه ولم يكن من الممكن استخراجه منه بأي تجزئة . مثلاً حين أقول : كل الأجسام ممتدّة ، فإني أطلق حكمًا تحليلياً ، لأنني لا أحتاج إلى المرجو

من التصور (في ط ٢ : أن أتجاوز التصور) الذي أربطه بكلمة جسم ، من أجل أن أجده الامتداد مربوطاً به ، وما على إلا أن أجزىء هذا التصور ، أي أن أعي المتعدد الذي أتصوره فيه ، كي أجده فيه ذلك المحمول ؛ فهذا الحكم تحليلي إذن . وعلى العكس ، حين أقول إن كل الأجسام ذات ثقل ، فإن المحمول هاهنا يختلف اختلافاً تماماً عما أتصوره في التصور البسيط لجسم بوجه عام . فإذا صفت هذا المحمول تعطي ، تبعاً لذلك ، حكماتركيبية .

ومن هنا يتضح بوضوح : (١) أن الأحكام التحليلية لا توسيع أبداً معارفنا ، بل فقط تفصل التصور الذي لدى من قبل وتبعله معقولاً لنفسه ؛ (٢) وأنه في الأحكام التركيبية يجب أن يكون لدى ، خارجاً عن تصور الموضوع ، شيء آخر (مس) يستند إليه الذهن ليتعرّف أن محولاً ليس متضمناً في هذا التصور يتسبّب إليه مع ذلك .

وليس في هذا أية صعوبة فيما يتعلق بالأحكام التجريبية ، أو أحكام التجربة لأن س هذا هو التجربة الكاملة للموضوع الذي أتصوره بواسطة التصور أ ، وهذا لا يؤلف إلا جزءاً من هذه التجربة . الواقع أنه على الرغم من أنني لا أدرج في تصور الجسم بوجه عام محول الثقل ، فإن هذا التصور يدل مع ذلك على جزء من التجربة الشاملة ، ويعكّني إذن أن أضيف إلى هذا الجزء أجزاءً أخرى من نفس التجربة ، بوصفها تتسبّب إلى تصور الموضوع . ويعكّني أن أعرف مقدماً تصور الجسم تحليلياً بواسطة صفات : الامتداد ، وعدم قابلية التداخل ، والشكل ، والغ . وهي كلها متضمنة في هذا التصور . لكن لو أنني الآن وسعتُ معرفتي ووجهت بصري إلى التجربة التي منها استخرجت تصور الجسم ، فإني أجده أيضاً الثقل مرتبطاً دائمًا بالصفات السابقة . فالتجربة هي إذن هذا الـ من الذي هو خارج التصور أ والذى عليه يقوم إمكان التركيب بين المحمول بـ المتعلق بالثقل والتصور أ .

لكنني في الأحكام التركيبية القبلية معروفاً تماماً من هذه الوسيلة . فإنني إذا

كان يجب على "الخروج من التصور" لأعرف تصوراً آخر هو ببوصفه مرتبطاً به ، فعل أي شيء أستطيع أن أستند وماذا يجعل التركيب ممكناً ، بينما أنا هنا ليست لدى ميزة التوجّه في مجال التجربة ؟ لتكن القضية : كل حادث له علة . في تصور شيء يحدث فإني أتصور وجوداً يسبقه زمان ، العَلَةُ ، ومن ثم تُستخلص أحكام تحليلية . لكن تصور علة (هو خارج تماماً عن ذلك التصور) يدل على شيء متميّز مما يحدث ؟ فهو (إذن) غير متضمن في هذا الامتثال الأخير . فأنني نستطيع إذن أن نقول – عن شيء يحدث بوجه عام – شيئاً متميّز تماماً عنه ، وأن نعرف تصور العلة ، وإن لم يكن متضمناً فيما يحدث ، بوصفه متسبباً إليه ، مع ذلك ، (بل وبالضرورة) ؟ ما هو هنا (المجهول) س ، الذي يستند إليه الذهن ، حين يعتقد أنه يجد ، خارج تصوراً ، المحمول بـ الغريب عنه ، ولكنه مع ذلك مرتبط بهذا التصور ؟ إنه لا يمكن أن يكون التجربة ، لأنّه ليس فقط مع عموم أكثر مما تستطيع التجربة أن تأتي به ، بل وأيضاً مع تعبير عن الضرورة ، وبطريقة قبلية تماماً وبواسطة تصورات بسيطة ، يقوم هذا المبدأ بإضافة هذا الامتثال الثاني إلى الأول . ولكن على مثل هذه المبادئ التركيبية ، أعني الامتدادية ، يقوم الهدف كله من معرفتنا القبلية النظرية ، لأن المبادئ التحليلية هي في الحقيقة مهمة وضرورية جداً ، لكن فقط من أجل الوصول إلى ذلك الوضوح في التصورات المحتاجة إلى من أجل تركيب أكيد وممتد ، كما لو كان لاقتناء جديداً حفراً .

فها هنا إذن نوع من السرّ ، تفسيره يمكن وحده أن يؤمّن سيرنا إلى الأمام في ميدان المعرفة العقلية المحسنة الذي لا حدود له . ومعنى هذا أنه ينبغي الكشف عن مبدأ إمكان الأحكام التركيبية القبلية ، مع عمومه الخاص به ، وبيان الشروط التي تجعل كل نوع منها ممكناً ، وترتيب كل هذه المعرفة (التي تولّف جنسها الخاص) في نظام يحتوي على مصادره الأصلية ، وأقسامه ، ومداه وحدوده ، دون الاقتصار على تخطيطه بخطوط مرسومة بسرعة ، لكن ، بالعكس ، بتقريبه على نحوٍ كامل كافٍ لكل الاستعمالات ، (فقد العقل المحسن) ترجمة فرنسية ص ٣٧ – ٤٠) .

وخلالمة القول أن الأحكام التحليلية هي التي يكون فيها المحمول متضمناً في الموضوع ، بينما التركيبة هي التي يضاف فيها المحمول إلى تصور الموضوع . ومن هنا كانت الأحكام التحليلية مجرد إيضاحات لمفهوم الموضوع ، بينما التركيبة تضيف صفات جديدة إلى ما نعرفه من قبل عن تصور الموضوع . الأولى هي مجرد تحصيل حاصل ، بينما الثانية تعطينا معلومات جديدة على ما في مفهوم الموضوع .

والأحكام الرياضية ذات طبيعة تركيبية ، بمعنى أن المحمول ليس متضمناً مقدماً في الموضوع ، بل مضاد إليه بواسطة الذهن . فمثلاً القضية $7 + 5 = 12$ هي قضية تركيبية ، لأن تصور مجموع $7 + 5$ لا يحتوي على أكثر من فكرة جمع عددين في عدد واحد ، وفكرة 12 لا تصور من مجرد تصور جمع 5 مع 7 . ويوضح هذا أكثر إذا أخذنا أعداداً كبيرة . وكذلك كل قضية هندسية ، مثل : « المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين » – هي قضية تركيبية لأن فكرة « مستقيم » – وهي لاتدل إلا على كيفية – لا تشارك تصور أية كمية : ولا يمكن أي تحليل أن يستخرج فكرة « أقصر طريق » من فكرة « مستقيم » (نشرة برلين ص ٣٦ – ٣٨) .

ويلاحظ كنت أن هذه الفكرة – وهي أن الأحكام الرياضية كلها تركيبية – يبلو أنها قد ندأ حتى الآن عن ملاحظة من قاموا بتحليل العقل الإنساني ، بل تبدو أنها تصاد ما اعتقادوه ، رغم أنها صحيحة كل الصحة وذات نتائج مهمة جداً . لقد ظنوا أنه لما كانت براهين الرياضيين تسير كلها وفقاً لمبدأ (عدم) التناقض ، فإن المبادئ كانت معروفة بفضل مبدأ (عدم) التناقض ؛ وهذا وهم منهم ، لأن القضية التركيبية يمكن أن ينظر إليها وفقاً لمبدأ (عدم) التناقض ، هذا صحيح ، ولكن بشرط افتراض قضية تركيبية أخرى يمكن أن تستتبع منها ، لا في ذاتها .

يجب ملاحظة أن القضايا الرياضية حقاً هي داعماً لأحكام قبلية ،

ولست تجريبية لأبها تنطوي على ضرورة لا يمكن استخلاصها من التجربة . فإن أراد أحد عدم الإقرار بهذا ، فلأقصر قضيتي على الرياضة البحثة ، التي تصورها يقتضي مقدماً لا تحتوي على آية معرفة تجريبية ، وإنما على معرفة معلنة قبلية .

ولربما يخطر بالبال لأول وهلة أن القضية $7 + 5 = 12$ هي قضية تحليلية فحسب تنتفع - بفضل مبدأ التناقض - من تصور مجموع سبعة وخمسة . لكننا إذا أمعنا النظر فيها ، لوجدنا أن تصور مجموع سبعة وخمسة لا يحتوي أكثر من اجتماع العددين في عدد واحد ، وليس هذا تصوراً للعدد الواحد الذي يحتوي على العددين الآخرين . وتتصور اثنى عشر لا يتصور من مجرد أن تصور فقط هذا الاجتماع بين سبعة وخمسة ، وعيباً أحتجل تصوري مثل هذا المجموع الممكن أطول مدة ممكنته ، فلن أجده في العدد اثنا عشر . بل لا بد من تجاوز هذه التصورات ، بالاستعانة باليان المناظر لأحددهما ، مثل عيان خمسة أصابع اليد ، أو (مثل سجز^(١) في حسابه) خمس فقط ، وأن أضيف ، هكذا شيئاً فشيئاً وحدات العدد خمسة وهو معطى في العيان - إلى تصور السبعة . فاتخذ أولاً العدد 7 ، وأذيف - مستعيناً بالنسبة إلى العدد 5 ، بالأصابع الخمسة في يدي ، بوصف ذلك عياناً - واحداً بعد واحد إلى العدد 7 ، من طريق هذه العملية الرسمية ، الوحدات التي أخذتها سابقاً لتأليف العدد 5 ، وأشارت هكذا مولد العدد 12 . أما أن 5 ينبغي أن تضاف إلى 7 ، فلاني تصورت ذلك في تصور مجموع $5 + 7 = 12$ ، لأن هذا المجموع يساوي العدد 12 . وهكذا فإن القضية الحسابية هي دائماً تركيبية ؛ وستزداد افتتاناً بذلك بوضوح إذا أخذنا أعداداً أكبر ، لأن من الواضح حينئذ أنه ، على أيّ نحو أدرنا وأعدنا إدارة تصوراتنا ، فإننا لن نستطيع أبداً - دون اللجوء إلى العيان - أن نجد المجموع ، بواسطة مجرد تجزئة تصوراتنا .

(١) ولد في برسورج في ١٠/٤ ١٧٠٤ وتنوف في ١٠/٥ ١٧٧٧ ، وكان أستاذًا للرياضيات في جامعة يينا وجيتنين وهله .

وأي مبدأ في المنهمة البحثة هو أيضاً ليس تحليلياً . أما أن الخط المستقيم هو أقصر خط بين نقطتين ، فهذه قضية تركيبية . لأن تصورى لما هو مستقيم لا يحتوي على أي شيء كثي ، بل يحتوى فقط على كيفية . فتصور ما هو أقصر هو تصور قد أضيف كله ولا يمكن أن يستخلص بأي تحليلٍ من تصور الخط المستقيم . ولا بد من الاتجاه هاهنا إلى العيان الذي يسمع وحده يجعل التركيب مكناً . (« نقد العقل المحسن » ، ترجمة فرنسيّة ص ٤٠ - ٤٢) .

كل ذلك علم الفزياء يحتوى على أحكام تركيبية قبلية ، على هيئة مبادئه . ويضرب كثت على ذلك مثلين : (١) في كل تغيرات العالم الجساني تبقى كمية المادة كما هي ؛ (٢) في كل انتقال للحركة يجب أن يكون الفعل ورد الفعل مساوياً . كلاهما للآخر . ويلاحظ أن هاتين القضيتين ضروريتان ؛ وأنهما تبعاً لذلك ذوا أصل قبلي ، وأنهما أيضاً تركيبيتان ، لأنني في تصورى للمادة لا أفكر في البقاء ، بل فقط في حضور هذه المادة في المكان من حيث أنها تملأه . وهكذا فإنني أنجاوز فعلاً تصور المادة كيما أضيف إليها شيئاً قبلياً لم أتصوره فيه . فالقضية ليست إذن تحليلية ، بل تركيبية . ومع ذلك فقد تصورتها قبلياً . وكذلك يجري الحال في سائر القضايا الموجودة في القسم البحثت من الفزياء .

وفي الميتافيزيقا نحن ننطمح إلى معارف تركيبية قبلية ، لأننا نريد أن نوسع من معارفنا القبلية ؛ وفي سبيل ذلك يجب علينا أن نستخدم مبادئ قادرة على أن تضيف إلى التصور المُعْطى شيئاً لم يكن متضمناً فيها ، وأن نرتفع بواسطة أحكام تركيبية قبلية بعيداً إلى حيث لا تلحق بنا التجربة ، مثلما في القضية : لا بد للعالم من بدء أول .

* * *

وبعد بيان هذا كله ، بات حتماً أن نتساءل : كيف تكون الأحكام التركيبة القبلية مكناة ؟

ذلك هي المشكلة العامة للعقل المحس . وعليها الآن القيام بحلّها .

وفي سبيل ذلك توزع الأسئلة بين ثلاثة علوم :

١ - كيف تكون الرياضيات المحسنة ممكنا ؟

وهذا السؤال هو موضوع القسم الأول من « نقد العقل المحسن » وعنوانه :
الحسابية المتماثلة .

٢ - كيف تكون الفزياء المحسنة ممكنا ؟

وهذا هو موضوع القسم الثاني وعنوانه : التحليلات المتماثلة .

٣ - بأي شروط تكون الميتافيزيقاً ممكنا ؟

وهذا هو موضوع القسم الثالث وعنوانه : الديالكتيك المتماثلي .

وقد جمع كنت هذين القسمين الأخيرين تحت باب واحد هو : المنطق المتماثلي . ومهما أن يبحث في أصل معرفتنا بالموضوعات ، من حيث أن هذا الأصل لا يمكن أن ينتمي إلى الموضوعات نفسها ، بل يرجع إلى طبيعة العقل نفسه .

فلنأخذ الآن في دراسة كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة .

القسم الأول

الحساسية المتعالية

١ - تعریفات

الحساسية هي قدرتنا على قبول الامثلات بفضل الكافية التي بها تتأثر بالموضوعات . فبواسطة الحساسية تعطى لنا موضوعات ، وهي وحدها التي تزودنا بالعيانات . أما الذهن فيفكر في هذه الموضوعات ، ومنه تتولد التصورات . وكل تفكير لا بد أن يرجع في النهاية إلى عيانات ، سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر ، أي أنه يرجع إلى الحساسية ، لأنّه لا يمكن أن يُعطى لنا موضوعاً غير هذه الطريقة .

وانطباع موضوع على مملكة الامثال ، من حيث أنها منفعلون به ، هو الإحساس . والعيان الذي يتسب إلى الموضوع بواسطة الإحساس يدعى تجريبياً . والظاهرة هي الموضوع غير المحدد لعيان تجربتي .

والمادة في الظاهرة هي ما يُناظر الإحساس . لكن ما يجعل المختلف في الظاهرة مرتبأ في العيان وفقاً لروابط معينة يسمى شكل الظاهرة .

ولما كان ما يرتب المختلف في الإحساس ليس إحساساً ولا يمكن أن يكون

إحساساً ، فإنه يتبع عن هذه أنه إذا كانت مادة كل ظاهرة ليست معطاة لنا إلا بعدياً، فلا بد أن يكون شكلها قبلياً في العقل، متأهلاً للانطباق على جميعها، ويجب لذلك أن يكون من الممكن النظر فيه مستقلاً عن كل إحساس.

والامثلات المحسنة هي تلك التي لا يُعترَف فيها على أي شيء ينتمي إلى الإحساس . وعلى هذا فإن الشكل المحسن للبيانات الحسنية بوجه عام يوجد قبلياً في العقل الذي فيه كل المختلف في الظواهر يعاين وفقاً لروابط معلومة . وهذا الشكل المحسن للحسنة يمكن أيضاً أن يسمى « عياناً محسناً » . فحين أفصيل عن أمثال جسم ما ما يفكِّر فيه الذهن ، مثل الجوهر ، والقدرة ، وقابلية الانقسام ، الخ وكذلك ما ينتمي إلى الإحساس ، مثل عدم قابلية التداخل ، والجسامية ، واللون ، الخ ، فإنه يبقى عنده مع ذلك شيء من هذا العيان التجاري : الامتداد والرسم figure . وهذا الأخير إن يتبادر إلى العيان المحسن الذي يقوم قبلياً في العقل ، مستقلاً حتى عن موضوع واقعي للحواس أو لكل إحساس ، بوصفه مجرد شكل للحسنة . يقول كنـتـ : « أسمى حسنية متعلالية علم كل مبادئ الحسنية القبلية . فلا بد إذن من وجود مثل هذا العلم ، الذي يؤلف الجزء الأول من النظرية المتعلالية للعناصر ، في مقابل ذلك الذي يحتوي على مبادئ الفكر المحسن ، والذي سيسمى المنطق المتعالي .

في الحسنية المتعالية سنعزل إذن أولاً الحسنية ، بالتجزء عن كل ما يفكِّر فيه الذهن بواسطة تصوراته ، حتى لا يبقى غير العيان التجاري . وثانياً سنفصل أيضاً عن هذا العيان كلـ ما ينتمي إلى الإحساس ، حتى لا يبقى إلاـ العيان المحسن والشكل البسيط للظواهر ، هذا الشيء الوحيد الذي يمكن أن تقدمه الحسنية قبلياً ، وعن هذا البحث سيرى أن ثمـ شكلين محضين للبيان الحسني ، بوصفهما مبدأـن للمعرفة القبلية ، وهما : المكان والزمان ، اللذان ينتشـرـ الآـنـ في الفـحـصـ عـنـهـماـ . (« نـقـدـ العـقـلـ المـحسـنـ » ، برلين ج ١ ص ٧٦ وما يليـهاـ ، ترجمـةـ فـرـنـسـيةـ ص ٥٤ - ٥٥ـ).

٤ - المكان

في امثالنا للأشياء نحن نتصورها خارجًا عنّا و موضوعة كلها في المكان . وفي المكان تتحدد أشكالها ، ومقدارها ، و علاقاتها بعضها مع بعض . والحسّ الباطن الذي به تعاين النفس ذاتها الباطنة لا يعطي عيانًا للنفس ذاتها بوصفها موضوعاً ؛ لكنه شكل معين يفضله يصبح عيانًا لذاتها ممكناً ، حتى إن كل ما يتعلق بأحوالها الباطنة يُمثّل وفقاً لعلاقات الزمان . والزمان لا يمكن أن يعاين خارجياً ، كما أن المكان لا يمكن أن يعاين كشيء فينا .

فما المكان ، وما الزمان ؟ هل هما موجودان حقيقيان واقعيان ؟ هل هما مجرد تعيينات أو علاقات بين الأشياء ، لكنها علاقات من ذلك النوع الذي به لا تكف عن البقاء بين الأشياء ، حتى لو لم تعاين ؟ أو هما بحيث لا يتوقفان إلا على شكل العيان ، وتبعاً لذلك على التركيب الذاتي لعقلنا ، الذي بدونه لا يمكن نسبة هذه الصفات إلى أي شيء ؟

للفحص عن ذلك ، لنبحث في المكان :

١) إن المكان ليس تصوّراً تجريبياً مستمدّاً من التجارب الخارجية . ذلك أنه لكي نعرو بعض الاحساسات إلى شيء خارجي يعني ، ولكي نمثل الأشياء بوصفها في الخارج بعضها عن بعض وإلى جوار بعض - أي ليس فقط بوصفها متمايزة ، بل وأيضاً بوصفها موضوعة في أماكن مختلفة - فيجب أن نضع امثال المكان على أنه أساس . وعلى هذا فإن امثال المكان لا يمكن أن

يتمد بالتجربة من العلاقات بين الظواهر الخارجية ، بل إن التجربة الخارجية نفسها ليست ممكنة إلا بواسطة هذا الامتثال .

٢) المكان امثال " ضروري قبلي " يقوم أساساً لكل العيانات الخارجية . فلا يمكن أبداً تصور عدم وجود مكان ، وإن أمكن تماماً تصور عدم وجود أشياء في المكان . إن المكان يُعد شرطاً لإمكان حدوث الظواهر ، وليس تحديداً متوقفاً عليها ، وهو امثال " قبلي يؤدي دور الأساس الضروري للظواهر الخارجية .

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم اليقين الضروري لكل المبادئ المنهجية وإمكان تركيبها القبلي . ذلك أنه لو كان هذا الامتثال للمكان تصوراً مستناداً بعدياً مستنداً من التجربة المعتادة الخارجية ، فإن المبادئ الأولى للتحديد الرياضي لن تكون غير ادراكات حسية وسيكون لها إذن كل الامكان العرّاضي للإدراك الحسي ؛ ولن يكون من الضروري أن يكون بين نقطتين لا يوجد غير مستقيم واحد ، لكن التجربة تعلمنا أن الأمر كان كذلك داعماً . إن ما يستمد من التجربة ليس له غير علوم نبي ، أعني بالاستقراء . وسيكون علينا أن نقتصر على القول بأنه تبعاً لما لوحظ حتى الآن ، لم نثر على مكان يكون له أكثر من ثلاثة أبعاد .

٤) المكان ليس مدركاً تصورياً منطقياً ^(١) *discursif* ، أو ، كما يقال ، تصوراً كلياً للعلاقة بين الأشياء بوجه عام ، بل هو عيانٌ عرض . والواقع أنه لا يمكن تصور إلا " مكان واحد أحد وحيد " ؛ وحين تتحدث عن عدة أماكنة ، فإننا نقصد بذلك الكلام عن عدة أجزاء لمكان واحد أحد وحيد . وهذه الأجزاء لا يمكن أن تكون سابقة على هذا المكان الأحد الوحيد الذي يشمل كل شيء ، كما لو كانت عناصر له يمكن أن تولفه إذا اجتمعت ؛ لكنها

(١) المفردة التصورية المنطقية هي التي تم عن طريق التصورات ؛ والمفردة العيانية هي التي تم عن طريق العيانات . تصوري منطقي = *discursiv* عياني = *intuitiv*

لا يمكن أن تتصور إلا فيه . وهو في جوهره واحد ؛ والمختلف الذي فيه ، وكذلك التصور الكلي للمكان بوجه عام ، يقوم في نهاية التحليل على تحديدات . ويتبع من هذا أنه ، بالنسبة إلى الزمان ، ثم عيان قبلي هو أساس كل التصورات التي نكتوها عنه . وهكذا فإن كل المبادئ الهندسية – مثل أنه في المثلث مجموع طولي ضلعين أكبر من الضلع الثالث – لا تستتبط أبداً من تصورات عامة الخط والمثلث ، وإنما من العيان ، وهذا يتم بطريقة قبلية وبيقين ضروري .

٥) المكان يمثل على أنه مقدار لامتناه ، والتصور العام لا يمكن أن يحدد شيئاً بالنسبة إلى المقدار . وإذا لم يكن هناك لامتناه بغير حدود في تقدم العيان ، فإن أي تصور للروابط لا يحتوي في داخله على مبدأ لأنهايته . وبعبارة أخرى فإن المكان لامتناه يعطى فيه توجد معاً ما لا نهاية له من الأجزاء الواقعية ، بينما التصورات المجردة لا تحتوي ، إلا بالقوة ، على ما لا نهاية له من الامتدادات .

وكنت يسمى ما عرضناه حتى الآن العرض الميتافيزيقي لفكرة المكان . لكن إلى جانبه يوجد العرض المتعالي لتصور المكان : « وأقصد – هكذا يقول كنت – بالعرض المتعالي : تفسير أي تصور منظوراً إليه على أنه مبدأ قادر على تفسير إمكان معارف أخرى تركيبية قبلية . وهذا يفترض أمرين : (الأول) أن معارف من هذا النوع تصدر فعلاً عن التصور المطعى ؛ (الثاني) أن هذه المعرف لا تكون ممكناً إلاً مع افتراض طريقة للتفسير مُعطاً لتفسير هذا التصور .

والهندسة علم يحدد تركيبياً ، ومع ذلك بطريقة قبلية ، خواص المكان . فكيف ينبغي إذن أن يكون أمثال المكان كيما تكون مثل هذه المعرفة ممكناً ؟ ينفي أن يكون المكان في الأصل عياناً ؛ لأنه من مجرد تصور لا يمكن استخراج أية قضية تتجاوز التصور ، وهذا ما يحدث مع ذلك في الهندسة . لكن هذا العيان يجب أن يوجد فيما قبلياً ، أي قبل إدراك موضوع ؛ وتبعاً لذلك ، يجب أن يكون عياناً محضاً وليس تجربياً . ذلك أن القضايا الهندسية هي كلها

ضرورية يقينية ، أعني أنها تتضمن الشعور بضرورتها ، مثلاً : كون المكان ليس له غير ثلاثة أبعاد ، لكن قضايا من هذا القبيل لا يمكن أن تكون قضايا تجريبية أو حكاماً التجربة ، ولا أن تستخلص من هذه الأحكام .

كيف يمكن الآن أن يكون في العقل عيان خارجي يسبق الموضوعات نفسها ، فيه تصور هذه يمكن أن يحدد قبلياً ؟ من الواضح أن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بالقدر الذي به يكون مقره في الذات ، مثل الخاصية الشكلية التي للذات أن تتأثر بالموضوعات وتتلقى بهذا امتنالاً مباشراً للموضوعات ، أعني عياناً ، وبالتالي كشكل للحس "الخارجي" بوجه عام .

وبطبيعة ذلك ، فإن تفسيرنا هو وحده الذي يُفهم إمكان المكانة بوصفها معرفة تركيبية قبلية . وكل ضرب من التفسير ليس له مثل هذه الميزة يمكن أن يميز منه بهذه العلاقة ، وإن كان له في الظاهر بعض التشابه معه » (« نقد العقل المحس » ، برلين ج ١ ص ٨١ وما يليها ، ركلام ٩٨ وما يليها ، ترجمة فرنسية ص ٥٧ - ٥٨) .

ولهذا عدة نتائج فيما يتصل بتحديد خصائص المكان :

أ) أولاً أن المكان لا يمثل خاصية للأشياء في ذاتها ، ولا يمثل هذه الأشياء في علاقتها ببعضها مع بعض ، أي لا يمثل أي تعين للأشياء داخل في هذه الموضوعات نفسها ويبقى إذا جرّدناه من كل الأحوال (الشروط) الذاتية للبيان .

ب) وثانياً أن المكان ليس إلا شكل كل ظواهر المحسوس الخارجية ، أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به يمكن وجود عيان خارجي . وهذا نحن لا نستطيع التحدث عن المكان ، والوجود المتدفع إلا من وجهة نظر الإنسان . ولو خرجننا عن الشرط الذاتي الذي بدونه لا نستطيع قبول عيانات خارجية ، أي موجودات متأثرة بموضوعات ، فإن امتنال المكان لن يعني بعد شيئاً . فهذا الوصف لا يضاف إلى الأشياء إلا من حيث هي تظهر لنا ، أي من حيث هي

موضوعات للحساسية . وخارج المكان لا يوجد أي امثال ذاتي متسب إلى شيء خارجي يمكن أن ينعت بأنه موضوعي قبله .

إن المكان ، بوصفه شرطاً لامثال الموضوعات الخارجية ، يتسب إلى الظاهرة أو إلى عيان الظاهرة .

• • •

وليتذكر القارئ أن نيون كان يرى في الزمان والمكان أحهما شيئاً حقيقياً موجودان بذاتهما ، بينما كان ليستس - وفي إثره فولف - يرى أن الزمان علاقات (أو إضافات) بين المظاهر ، علاقات مجردة من التجربة ، وتمثل في التجريد على نحو مشوش . وحجاج كنت إنما يتوجه خصوصاً ضد رأي ليستس وفولف ، أما رأي نيون فإن كفت لم يأخذ بالخد ولم يعره أية قيمة .

٣ - الزمان

وبالمثل ينقسم عرض فكرة الزمان إلى نوعين : ميتافيزيقي ، ومتعبّل .

في العرض الميتافيزيقي يتبيّن لنا أن :

١) الزمان ليس تصوّراً تجربياً مستمدّاً من تجربة ما . ذلك أن المعيّنة أو التوالي لا يقعان تحت الإدراك الحسّي ، إذا لم يكن امثال الزمان - قبلياً - أساساً لهما . فنحن لا نستطيع أن نتصوّر أن شيئاً يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيء آخر (المعيّنة) أو في وقتين مختلفين (التوالي) إلاّ على أساس تصوّر وجود زمان قبليٍ يجري عليه المعيّنة أو التوالي .

٢) والزمان امثال ضروري يقوم بدور الأساس لكل البيانات . ونحن لا نستطيع التجدد عن فكرة الزمان بالنسبة إلى الظواهر بوجه عام ، لكننا نستطيع التجدد عن الظواهر بالنسبة إلى الزمان ، وبعبارة أبسط : الظواهر لا تُدرك بدون تصوّر زمان ، ولكن الزمان يتّصوّر بدون ظواهر . وهذا فإن الزمان مُعْطى قبليًّا . وفيه وحده يكون ممكناً كلًّا واقع للظواهر . ويمكن أن تزول الظواهر كلها ، لكن الزمان نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) لا يمكن أن يزول .

٣) وعلى هذه الضرورة القبلية يقوم إمكان المبادئ . الضرورية . اليقينية الخاصة بعلاقات الزمان أو بعلاقات بدويّات الزمان بوجه عام . وليس للزمان غير بُعدٌ واحد : فالأزمنة المختلفة ليست معاً بل متواالية (كما أن الأمكنة المختلفة ليست متواالية ، بل معاً) . وهذه المبادئ لا يمكن استخلاصها من

التجربة ، لأن هذه التجربة لا يمكن أن تعطى كليّةً دقةً مُحكمة ، ولا يقيناً ضروريًا . ولا نستطيع إلا أن نقول : هذا ما يعلمنا إيه الإدراكُ المُشترك ، لا أن نقول : هذا ما يجب أن يكون . فلهذه المبادئ قيمة القواعد التي تجعل التجارب ممكنة ؛ إنها تُعلّمنا قبل التجربة ، لا بواسطتها .

٤) والزمان ليس مدركًا تصوريًا مُنطقياً^(١) *discursif* ، أو كما يقال ، تصوريًّا عامًّا ، بل هو شكل مُخض من العيان الحسني . والأزمنة المختلفة ليست إلا أجزاءً من نفس الزمان . لكن الامثال الذي لا يمكن أن يُعْطى إلا بواسطة موضوع واحد هو عيان . وهذا فإن هذه القضية وهي أن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معاً — لا يمكن أن تصدر عن تصوّر عام . إنها قضية تركيبية ، ولا يمكن أن تستخلص من تصورات . إنها إذن متضمنة مباشرةً في العيان وفي امثال الزمان .

٥) ولأنهائية الزمان لا تعني شيئاً أكثر من أن كل مقدار معين من الزمان لا يكون ممكناً إلا بتحديدات في الزمان الوحد الذي يستخدم أساساً له . وهذا يجب أن يكون الامثال الأصلي للزمان مُعْطى على أنه لا محدود^(٢) .

ذلك هو العرض الميتافيزيقي لفكرة الزمان .

لكن كتلت في العرض المتعالي لفكرة الزمان يقرر أن رقم (٣) في العرض الأول هو في الواقع داخل في العرض المتعالي ، لا في العرض الميتافيزيقي . ويضيف إلى ذلك أن تصوّر التغيير وتصوّر الحركة المكانية ليس ممكناً إلا بواسطة وفي امثال الزمان ، وأنه لو كان هذا الامثال ليس عياناً باطنًا قبلًا ، فإنه لا تصوّر ، أيًّا كان ، يمكن أن يجعل إمكان التغيير معقولاً ، في موضوع

(١) المعرفة التصورية المُنطقيَّة هي التي تم عن طريق التصورات ؛ والمعرفة البُيانيَّة هي التي تم عن طريق العيانات . تصوّري مُنطقي = *discursiv* ؛ عياني = *intuitiv* .

(٢) راجع «نقد العقل المحسن» ، «الحسابية المتعالية» ، القسم ٤ (برلين ج ١ ص ٨٦ وما يليها ؛ ركلام ص ١٠٣ وما يليها) .

واحد بعينه ، أعني إمكان ارتباط عمولات متناسبة بالتناقض ، مثل وجود الشيء في مكان ما ، وعدم وجود هذا الشيء نفسه في ذلك المكان بعينه ؛ وإنما في المكان فقط يمكن تحديدين متنابلين بالتناقض أن يطلقها على نفس الشيء ، وذلك بإطلاقهما على زمانين متوليين . فتصورنا للزمان إذن يفسّر إمكان كل المعارف التركيبية القبلية التي تتضمنها النظرية العامة للحركة .

ويتتجزء عن ذلك ما يلي :

أ) أن الزمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته ، أو هو داخل في تركيب الأشياء كعين موضوعي لها ، وتبعاً لذلك يبقى لو جرّدنا كل الأحوال (الشروط) الذاتية لعيانها . فلو كان موجوداً في ذاته ، بوصفه تعيناً ، لكان من الواجب أن يكون شيئاً موجوداً فعلاً دون موضوع حقيقي واقعي . ولو كان تعيناً أو نظاماً داخلاً في الأشياء نفسها ، لما كان يمكن أن يكون معطى قبل الموضوعات بوصفه شرطاً لها ، ولا أن يعرف ويعاين قليلاً بواسطة قضايا تركيبية .

ب) والزمان ليس شيئاً آخر غير شكل الحسّ الباطن ، أعني شكل عياننا لأنفسنا وحالتنا الباطنة . ذلك أن الزمان لا يمكن أن يكون تعيناً للظواهر الخارجية ؛ إنه لا يتسبّب إلى رسم figure ولا إلى وضع ، الخ ؛ وعلى العكس من ذلك ، هو يعيّن علاقة امثالتنا في حالنا الباطنة . ولأن هذا العيان الباطن لا يقدم أي رسم ، فإننا نسعى للتعرّيف عن هذا النقص بواسطة نظائر analogies ، فتمثل تسلسل الزمان على أنه خطٌ يمتد إلى غير نهاية ، وأجزاؤه المختلفة تؤلف سلسلة ليس لها غير اتجاه (أو بعده) واحد ، ونستنتج من خصائص هذا الخط كل خصائص الزمان ، مع هذا الاستثناء الوحيد وهو أن أجزاء الخط توجد معاً ، بينما أجزاء الزمان توجد على التوالي . ويظهر من هذا جلياً أن امثال الزمان نفسه هو عيان ، لأن كل علاقاته يمكن أن يعبر عنها بواسطة عيانٍ خارجيّ .

ج) والزمان هو الشرط الشكلي القبلي لكل الظواهر بعامة . إن المكان ،

بوصفه شكلاً عصياً للعيان الخارجي ، مقصور - كشرط قبلـي - على الظواهر الخارجية . وعلى العكس من ذلك فإنه لما كانت كل الامثلات ، سواءً أمكن أن تكون موضوعاتها أشياء خارجية أو لم يمكن ، تتسبـ في ذاتها ، بوصفه تعينـات للعقل ، إلى الأحوال الباطنة ؛ ولما كانت هذه الأحوال الباطنة ، هي دائمـاً خاضـعة للشرط الشكلي للعيان الباطن ، وتبـعاً لذلك تتسبـ إلى الزمان ، فإنـ الزمان شـرط قبلـي لـكل الظواهر بـعـامة ، وهو الشرط المباشر للظواهر الباطنة النفسـية ، وتبـعاً لذلك هو الشرط غير المباشر للظواهر الخارجية . فإذاـ كنتـ أـسـتـطـعـ أنـ أـقـولـ بـطـرـيقـةـ قـبـلـيـةـ إـنـ كـلـ الـظـواـهـرـ الـخـارـجـيـةـ تـعـيـنـ قـبـلـيـاـ فيـ المـكـانـ وـتـبـعاـ لـعـلـاقـاتـ الـمـكـانـ ، فـجـيـثـنـدـ يـمـكـنـيـ أنـ أـقـولـ بـطـرـيقـةـ عـامـةـ تـعـاـمـاـ ، مـبـدـئـاـ مـنـ مـبـدـئـاـ الـحـيـسـ الـبـاطـنـ ، إـنـ كـلـ الـظـواـهـرـ بـعـامةـ ، أـعـنيـ كـلـ مـوـضـوعـاتـ الـحـوـاسـ ، هـيـ فـيـ الزـمـانـ ، وـأـنـهاـ خـاصـعـةـ بـالـضـرـورـةـ لـعـلـاقـاتـ الـزـمـانـ .

ولـيسـ لـلـزـمـانـ قـيـمةـ مـوـضـوعـيـةـ إـلـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـظـواـهـرـ ، لأنـهاـ أـشـيـاءـ نـظـرـ إليهاـ عـلـىـ أـنـهاـ مـوـضـوعـاتـ لـحـوـاسـنـاـ ؛ لـكـنـهـ لاـ يـعـودـ بـعـدـ مـوـضـوعـيـاـ ، إـذـاـ جـرـدـنـاـ حـاسـسـيـةـ عـيـانـاـ ، وـتـبـعاـ لـذـلـكـ جـرـدـنـاـ طـرـيقـةـ اـمـتـالـاـنـاـ الـخـاصـةـ بـنـاـ ، وـتـحـدـدـنـاـ عـنـ الـأـشـيـاءـ بـعـامةـ . وـإـذـنـ لـيـسـ لـلـزـمـانـ إـلـاـ شـرـطاـ ذـاتـيـاـ لـعـيـانـاـ الـإـنـسـانـيـ ، وـلـيـسـ شـيـئـاـ فـيـ ذـاتـهـ خـارـجـ الذـاتـ . وـهـذـاـ لـاـ يـقـدـحـ فـيـ كـوـنـهـ بـالـضـرـورـةـ مـوـضـوعـيـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ كـلـ الـظـواـهـرـ ، وـبـالـتـالـيـ ، بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ كـلـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ تـبـدـئـ لـنـاـ فـيـ التـجـربـةـ .

وـلـاـ كـانـتـ كـلـ عـيـانـاـنـاـ حـسـيـةـ دـائـمـاـ ، فـإـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـعـطـيـ شـيـءـ فـيـ التـجـربـةـ لـيـسـ خـاصـعـةـ لـشـرـطـ الزـمـانـ .

وـيـخـارـبـ كـتـ بـشـدـةـ كـلـ دـعـوـيـ تـدـعـيـ أـنـ لـلـزـمـانـ حـقـيـقـةـ مـطـلـقـةـ ، وـكـأنـهـ يـتـسـبـ بـطـرـيقـةـ مـطـلـقـةـ إـلـىـ الـأـشـيـاءـ . وـلـنـ يـكـونـ لـلـزـمـانـ شـيـئـاـ إـذـاـ جـرـدـنـاـ عـنـ كـلـ الـشـرـوطـ الـمـوـضـوعـيـةـ لـعـيـانـاـنـاـ حـسـيـيـ .

فـيـ نـظـرـ كـتـ إـذـنـ أـنـ لـلـزـمـانـ حـقـيـقـةـ تـجـربـيـةـ ، لـكـنـ لـيـسـ لـهـ حـقـيـقـةـ مـطـلـقـةـ . إـنـهـ لـيـسـ إـلـاـ شـكـلـ عـيـانـاـنـاـ الـبـاطـنـ . وـلـوـ نـزـعـنـاـ مـنـهـ الـشـرـطـ الـخـاصـ بـخـاصـيـتـنـاـ ، لـزـالـ

تصور الزمان . وليس الزمان داخلاً في مضمون الأشياء نفسها ، وإنما يوجد فقط في الذات التي تعانيها .

والخلاصة أن الزمان ليس تصوّراً تجريبياً ، لأن التجربة نفسها تفترض مقدمة المعرفة أو التوالي . وليس أيضاً مدركاً تصوّرياً منطقياً ، أعني فكرة عامة مستخرجة من الموضوعات الجزئية ، لأن الزمان يبقى حين نحذف في الذهن اللحظات الجزئية . والزمان وحدة ، وليست الأزمنة الجزئية غير أجزاء في حالة هوية تامة . فالزمان إذن عيانٌ قبلي ، وشرط لكل توالي وكل تغير ، وهو شكل قبلي للحساسية ، وخصوصاً للحسن الباطن ، الذي لا يستطيع أن يعيّن أحواله تبعاً للرسم أو الموضع ، فهو لهذا يرتبها وفقاً لنظام التوالي .

والزمان والمكان معاً هما مصدران للمعرفة منها نمثّع قبلياً معارف مختلفة تركيبية ، والرياضيات تعطي المثل الواضح على هذا فيما يتعلق بمعرفة المكان وعلاقاته . ذلك أن كليهما شكل بعض لكل عيان حتى وبهذا يجعل من الممكن القضايا التركيبية القبلية . وهذا المصدران لا يتسبّبان إلى الموضوعات إلا بوصف هذه الموضوعات ينظر إليها على أنها ظواهر ، لا على أنها مأخوذة كأشياء في ذاتها . والظواهر تتألف وحدتها المجال الذي فيه يكون لها قيمتها ، ولو خرجنا عن هذا المجال ، لما وجدنا استعمالاً موضوعياً لها .

ملاحظة عامة على الحساسية المتعالية

لقد تبيّن لنا حتى الآن أن الزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحساسية ، بينما الاحساس هو مادة المعرفة . وهذا الشكلان محاثان في حساستينا بالضرورة وبصفة مطلقة ، مهما تكون أنواع احساساتنا ، وهي يمكن أن تكون من أنواع مختلفة جداً . ونحن لا نعرف غير طريقة عيانتنا ، أعني حساستينا الخاصة دائماً لشريطي الزمان والمكان . أما الأشياء في ذاتها فلن نعرفها أبداً ، حتى ولا بأوضح ألوان معرفة ظاهرة هذه الأشياء .

وقد أخطأ فلاسفة ليتس وفولف حين لم تمييز بين المحسوس والمقول إلا على أساس أن بينهما اختلافاً منطقياً فحسب ، بينما اختلافهما هو في الواقع متعال ، ولا يتعلّق فقط بالوضوح أو الفوضى . لقد زعم كلاهما أن الفارق بين ملكيّة الحاسنة والذهن فارق في الدرجة فحسب : فالحاسنة تقدم لنا عن الأشياء أمثلاً غامضاً ، لكنه كامل ؛ والذهن يكتفي بايضاحه وتنبيه ، أما مضمون كليهما فواحد .

هذا جاء كفت فرفض هذه التفرقة ، وأكَّد التمييز الأصلي الجوهرى بين الحسنية والذهن . وقرر أنه إذا كانت الحسنية أحد مصادر المعرفة ، فإنها في ذاتها ليست ملكرة معرفة ، إنها مجرد قبول ، وملكرة افعال من الخارج ، بينما الشيء لا يعرف حقاً إلا إذا فكر فيه . وملكرة التفكير في الشيء الذي هو موضوع العيان الحسي هي الذهن . وهكذا فإن الذهن والحسنية شرطان متباينان لكل معرفة ، ولا يفصل أحدهما عن الآخر . فالحسنية تقدم مادة المعرفة ، والذهن يقدم شكل المعرفة . بدون الحسنية ستكون المعرفة ، غير ذات موضوع ؛ وبدون الذهن ، ستكون المعرفة غير معقوله : « إن الأفكار بدون مضمون تكون خاوية ، والعيانات بدون تصورات تكون عبءاء . وهاتان الملكتان لا يمكن أن تستبدل كل واحدة منها وظيفتها بالأخرى . فالذهن لا يمكنه أن يحصل على أي عيان ، والحواس لا يمكن أن تفكر في شيء وإنما تتوجه المعرفة من اجتماعهما معاً » (« نقد العقل المحس » ، طبعة برلين ص ٧٥) .

القسم الثاني

التحليلات المتعالية

١

المنطق العام و المنطق المتعالي

يمكن تقسيم المنطق إلى منطق الاستعمال العام ، ومنطق الاستعمال الخاص للذهن . والأول يحتوي على القواعد الفضورية ضرورة مطلقة للفكر ، تلك القواعد التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك أي استعمال للذهن ؛ وهو هنا يتعلق بالذهن ، بغض النظر عن تنوع الموضوعات التي يطبق عليها ..

أما منطق الاستعمال الخاص للذهن فيحتوي على القواعد التي ينبغي مراعاتها ابتعاد التفكير الصحيح في نوع معين من الموضوعات .

ويمكن تسمية النوع الأول المنطق الأولي ، والثاني بأورغانون هذا العلم أو ذلك . وفي المدارس يمثل هذا النوع الثاني على أنه بمثابة إعداد للعلوم Propedeutika ، وإن كان — بحسب سير العقل الإنساني — هو المرحلة الأخيرة التي نصل إليها ، حينما يكون العلم قد انتهى منذ وقت طويل ولم يعد في حاجة إلا إلى اللمسة الأخيرة من أجل تكميله وتحقيقه ، لأنه ينبغي أن

نعرف الموضوعات بدرجة عالية إذا شئنا أن نبني القواعد التي وفقاً لها يجب تقرير علم ما.

والمنطق العام ينقسم بدوره إلى : منطق محض ، وإلى منطق تطبيقي . في المنطق المحض نحن نصرف النظر عن كل الشروط (الأحوال) التجريبية التي وفقاً لها يقوم ذهنا بعمله ، مثل تأثير الموس ، دور الخيال ، قوانين الذاكرة ، قوة العادة ، الميل ، الخ ؛ وتبعاً لذلك نصرف النظر عن مصادر الأحكام السابقة وعن كل الأسباب التي عنها تنتج بعض المعرف ، لأن هذه الأسباب لا تعني الذهن إلا في بعض الأحوال المعلومة لتطبيقه ، والتي يحتاج في معرفتها إلى التجربة. المنطق العام ، المحض ، لا يعني إلا بالمبادئ المحسنة القبلية ؛ إنه قانون (ناموس) للذهن وللعقل ، لكن فقط فيما يتعلق بما هو صوري (شكلي) في استعماله ، أياماً ما كان مضمونه : تجريبياً أو متعالياً . والمنطق العام يقال عنه إنه تطبيقي إذا كان يعني بقواعد استعمال الذهن بالشروط الذاتية التجريبية التي يعلمنا إياها علم النفس . وهو بهذا ينطوي على مبادئ تجريبية ، وإن كان في الواقع عاماً من حيث أنه يعني باستعمال الذهن دون تمييز للموضوعات . وهذه الأسباب فإنه ليس قانوناً للذهن بعامة ، ولا أورغانون للعلوم الجزئية ، بل هو فقط مظهر catharticon للذهن المشترك .

لهذا ينبغي في المنطق العام تمييز القسم الذي يؤلف النظرية المحسنة للعقل ، من القسم الذي يؤلف المنطق التطبيقي . فال الأول هو وحده علم ، وإن كان موجزاً وجافاً ، على النحو الذي يقتضيه العرض الاسكلايني لنظرية أولية في الذهن . ويجب على المناطقة أن يضعوا نصب أعينهم هاتين القاعدتين :

١) الأولى أنه بوصفه منطقاً عاماً ، فإنه يصرف النظر عن كل مضمون المعرفة العقلية ، وعن تنوع موضوعاتها ، ولا يعني إلا بالشكل البسيط للفكر .

٢) والثانية أنه بوصفه منطقاً محضاً ، فإنه ليست له مبادئ تجريبية ، ولهذا لا يستمد شيئاً من علم النفس الذي ليس له أي تأثير على قانون الذهن . إنه مذهب مبرهن عليه ، وكل شيء يجب أن يكون فيه كاملاً قبلياً .

«أما المنطق الذي أسميه – هكذا يقول كنت – تطبيقياً (يعكس المعنى المعتاد لهذا اللفظ الذي يدل على بعض الممارسات التي قاعدتها يعطيها المنطق المحض) ، فإنه امتد للذهن ولقواعد استعماله الضروري غالباً ، أي من حيث أنه خاضع للشروط الممكنة العَرَضِية *contingentes* للذات ، التي يمكن أن تعرقل أو تساعده هذا الاستعمال والتي ليست معطاة كلها إلا تجريبياً . إنه يبحث في الانتباه : عقباته وآثاره ، وفي أصل الخطأ ، وفي حالة الشك ، وفي التأنيب ، وفي الاقتناع ، الخ . والمنطق العام المحض هو بالنسبة إليه كمثل الأخلاق المحضة التي تحتوي فقط على القوانين الأخلاقية الضرورية لإرادة حرمة بوجه عام – في نسبتها إلى النظرية الحقيقة للفضيلة ، التي تنظر في هذه القوانين في اشتراكها مع عراقل العواطف والميول والانفعالات *Passions* التي يخضع لها الناس بدرجات متفاوتة ، والتي لا يمكن أبداً أن تؤلف علمياً حقيقياً مبرهناً عليه ، لأنها في حاجة – شأنها شأن المنطق التطبيقي – إلى مبادئ تجريبية ونفسانية » (« نقد العقل المحض » ط١ ص ٥٤ ؛ ط٢ ص ٧٨ – ٧٩ – ٧٩) . ترجمة فرنسية ص ٧٨ – ٧٩ .

• • •

لكن إذا كان المنطق العام يصرف النظر عن مضمون المعرفة ، ولا يتناول إلا شكل المعرفة بوجه عام ، فإن ثم منطقاً يعني بأصل معرفتنا بالأشياء ، من حيث أن هذا الأصل لا يمكن أن ينسب إلى الأشياء نفسها ، وهذا الأمر ليس من شأن المنطق العام لأن هذا لا يعني أبداً بأصل المعرفة ، بل ينظر في الامتثالات سواء أكانت موجودة فيما قبلياً ، أم معطاة فقط على نحو تجريبي وفقاً للقوانين التي بموجها يستخدمها الذهن حين يفكر .

وهنا يسوق كنت ملاحظة يراها مهمة جداً لفهم ما سيأتي فيما بعد ، وهي

أنه « لا ينبغي أن تسمى متعالية كل معرفة قبلية ، بل فقط تلك التي بها نعرف أن وكيف أن بعض الامثلات (عيانات أو تصورات) تطبق أو هي ممكنة فقط قبلياً ». (متعال يعني إمكان المعرفة قبلية أو استعمالها). وهذا فإنه لا المكان ، ولا التعيين الهندسي القبلي للمكان هو امثال متعال ؛ ومعرفة الأصل غير التجربى لهذه الامثلات ، وكذلك إمكان رجوعها قبلياً إلى موضوعات التجربة ، يمكن وحده أن يسمى متعالاً . وبالمثل فإن استعمالنا للمكان من أجل الموضوعات بعامة سيكون أيضاً متعالاً ؛ لكنه تجربى ، إذا قُصر فقط على موضوعات الحواس . فالتمييز بين متعالٍ وتجربى لا يتسبّب إذن إلا إلى فقد المعرف ، ولا يتعلق بالعلاقة بين هذه المعرف وبيان موضوعها . » (« نقد العقل المحسن » ط^١ ص ٥٦ ، ط^٢ ص ٨١-٨٠ ؛ ترجمة فرنسية ص ٧٩ - ٨٠) .

* * *

وكل من المنطق العام والمنطق المتعالي ينقسم إلى قسمين : تحليلات ، وديالكتيك . ونحن نعرف أن أرساطو قد سمي مجده في القياس والبرهان باسم التحليلات (الأولى = القياس ، الثانية = البرهان) ، كما سمي البحث في الأقوال المتضاربة المحتملة باسم الديالكتيك .

فالديالكتيك هو « فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا بل وعلى أوهامنا المعتادة » كما يقول كنت (« نقد العقل المحسن » ، ترجمة فرنسية ص ٨٢ ؛ برلين ج ١ ص ١١٣) . ولكن كنت يريد استخدام نقد الديالكتيك من أجل بيان العلامات والقواعد التي بها نستطيع أن نحدد أن شيئاً ما لا يتفق مع المعايير الشكلية للحقيقة ، وإن كان في الظاهر يبدو أنه متفق معها .

ولهذا سنقسم البحث في المنطق المتعالي إلى قسمين :

أ) التحليلات المتعالية ؛

ب) الديالكتيك المتعالي .

مهمّة التحليلات المعاالية

إن التحليلات هي تقسيم كل معرفتنا القبلية إلى العناصر التي تتألف منها المعرفة المحسنة للذهن . وفي هذا ينبغي الانتباه إلى النقط التالية :

- ١) أولاً أن تكون التصورات تصورات عصبة وليس تجريبية ،
- ٢) ثانياً أن تتسبّب لا إلى العيان والحساسية ، بل إلى الفكر والذهن ،
- ٣) أن تكون تصورات أولية متمايزة تماماً من التصورات المشتقة أو من تلك المولّفة منها ،
- ٤) أن تكون لوحتها تامة ، وأن تشتمل على كل ميدان الذهن المحسن .

ولكي نقرّ بقيناً بهذا الشمول لعلم ما ، لا يمكن الاستناد إلى مجرد عدد لمجموع نقوم به عن طريق التحسّسات ؛ ولذا فإنّ هذا الشمول لا يمكن الوفاء به إلا بواسطة فكرة عن الكل ، كل المعرفة العقلية القبلية وبالقسمة الدقيقة للتصورات التي تكوّنها ، وبالتالي ، بواسطة تماسّكها في نسق ونظام . والذهن المحسن يتميّز تماماً ليس فقط من كل عنصر تجاريبي ، بل وأيضاً من كل حساسية . إنه إذن وحدة تبقى بذاتها ، وتكتفي نفسها بنفسها ولا تزيد بإضافة أي عنصر أجنبي . ومجموع معرفته إذن يكون نسقاً يجب أن يتسلّج ويتحدد تحت فكرة واحدة ، وكالة وتفصيله يمكن أن يزودانا ، في نفس

الوقت ، بمبادر للفحص عن دقة وقيمة كل أجزاء المعرفة التي يتألف منها . وكل هذا الجزء من المتعلق المتعالي يشتمل على كتابين : أحدهما يشتمل على التصورات ، والآخر على مبادئ الذهن المحس » (« نقد العقل المحس ») . ترجمة فرنسية ص ٨٥ .

فالبحث هنا هنا ينقسم إلى بابين :

- ١ - تحليل التصورات ،
- ٢ - تحليل المبادئ .

الباب السادس

تحليل التصورات

١

الذهن وتصوراته المحسنة

يقصد من تحليل التصورات تقسيم قدرة الذهن لعُرْف إمكان التصورات القبلية ، وذلك بعملية عبادها البحث عنها في الذهن وحده وكأنه موطن ميلادها ؛ وتحليل الاستعمال المحسن بوجه عام للذهن . ولهذا ينبغي تتبع الأصول الأولى للتصورات في استعدادات الذهن الإنساني حيث توجد مهياً من قبل .

وقد حددنا الذهن من قبل بطريقة سلبية فقلنا إنه قدرة على المعرفة غير حسّية . وبلون الحاسنة لا يمكن العيان ، ولهذا فإن الذهن ليس قوة عيان . وعدا العيان فلا توجد طريقة أخرى للمعرفة غير التصورات . ولهذا فإن المعرفة التي يتولاها الذهن الإنساني هي معرفة بواسطة تصورات ، وهي ليست عيانة ، بل تصورية منطقية *discursiv* . وكل العيانات ، من حيث أنها حسّية ، تقوم على افعالات ؛ أما التصورات فتقوم على وظائف *fonctions* .

وأقصد بالوظيفة : وحدة الفعل الذي يرتب امثاليات مختلفة تحت امثال مشترك . فالتصورات تقوم إذن على تلقائية الفكر ، كما تقوم العيانات الحسية على قبول الانطباعات . والذهن لا يستطيع أن يستخدم هذه التصورات إلا بأن يستعين بها في عملية الحكم . وبينما العيان يتسبب مباشرة إلى الموضوع ، فإن التصور لا يتسبب مباشرة إلى الموضوع ، وإنما إلى امثال آخر لهذا الموضوع ، سواء أكان هذا الامثال عياناً أو كان هو الآخر تصوراً . فالحكم هو إذن المعرفة غير المباشرة لموضوع ، أي أنه تبعاً لذلك هو امثال "لامثال لهذا الموضوع . وفي كل حكم يوجد تصور غالباً لعدة تصورات . فمثلاً في هذا الحكم : « كل الأجسام قابلة للانقسام » – التصور : « قابل للقسمة » ينطبق على تصورات أخرى عديدة ، وينطبق خصوصاً على تصور الجسم ، والجسم ينطبق بدوره على أنواع من الظواهر التي تتجلى لنا . وهذا فإن هذه الموضوعات تمثل بطريق غير مباشر ، بتصور قابلة الانقسام . وكل الأحكام هي إذن وظائف وحدة بين امثالنا ، لأنها بامثال مباشر يتبدل امثال أعلى يحتوي على الأول وكذلك امثالات أخرى تفيد في معرفة الموضوع ، حتى إن كثيراً من المعرفة المكتسبة تجتمع في تصور واحد . ويمكنا أن فرجع كل أفعال الذهن إلى أحكام ، حتى يمكن أن يقال إن الذهن بعامة يمكن أن يقال عنه إنه قوة الحكم . ذلك أنه قوة تفكير ، والتفكير هو المعرفة بواسطة التصورات ؛ والتصورات تتسبب ، بوصفها حمولات أحكام . مكتبة " إلى امثال ما لموضوع غير معين بعد " . فمثلاً تصور جسم يعني شيئاً ، كالمعدن ، يمكن أن يعرف بواسطة هذا التصور . فهو ليس إذن تصوراً إلا بشرط أن يحتوي على امثالات أخرى بواسطة يمكن أن يتسبب إلى موضوعات . فهو إذن حمول حكم يمكن مثل هذا : كل معدن جسم .

فيمكن إذن أن نجد كل وظائف الذهن ، لو استطعنا أن نحدد تماماً وظائف الوحدة في الأحكام .
 ١٦٣
 مقدمة في الفلسفة
 جـ ٢

لوحة الأحكام

فلو أثنا صرفا النظر عن مضمون الحكم بوجه عام ، ونظرنا فقط في شكل الذهن ، فإننا سنجد أن وظيفة الفكر في هذا الحكم يمكن أن ترجع إلى أربعة أقسام ، وكل واحد منها يتألف من ثلاثة لحظات ، على النحو التالي :

١	٢	٣	٤
الحكم :	الكيف :	الإضافة :	الجهة :
كلي	موجب	حملي	احتمالي
جزئي	سالب	شرطي متصل	شرطي تقييري
مفرد ^(١)	لا محدود ^(٢)	شرطي منفصل	ضروري

وقد لوحظ أن كنت قد أضاف في بني الحكم والكيف حالة ثالثة لا وجود لها في الواقع ، وفسر البعض ذلك بأنه نشأ عن أسباب سيمترية ، أي للتناظر بين الأبواب الأربع ، وقال إن « المفرد » في باب الحكم « واللامحدود » في باب الكيف هما بمثابة نافذتين مسدودتين في المعمار .

وبته كنت إلى هذا الاعتراض فرد عليه كما يلي :

(١) هو الحكم الذي موضوعه اسم علم : سقراط فيلسوف يوناني .

(٢) هو الحكم الموجب الذي يحمله اسم سالب : زيد هو لا كاذب .

أولاً : إن المانطقة يقولون عن حق إننا لو نظرنا في استعمال الأحكام في البراهين لأمكننا أن نعد الأحكام المفردة مثل الأحكام الكلية ، ولا داعي إذن للتمييز بينهما . ولكن كنت يبرر هذا التمييز بالتفرق بين النظر من حيث المعرفة ، والنظر من حيث الحكم . فاما من حيث الحكم : فالكلي هو الالانهائي ، بينما المفرد هو الوحدة . ولذا يجب التمييز بين الحكم الكلي ، والحكم المفرد . ومن حيث المعرفة يختلف أيضاً الحكم الكلي ، عن الحكم المفرد ، لأن المعرفة في الحالة الأولى تتعلق بما لا نهاية له من الأفراد ، وفي الحالة الثانية بفرد واحد . وعلى هذا فإن اللوحة الكاملة للحظات الفكر بوجه عام يجب أن تميّز بين لحظة الحكم الكلي ، ولحظة الحكم المفرد . وهكذا ليس يستوي أن نعزّز معمولاً إلى كلّ ، وأن ننزوه إلى فرد .

ثانياً : كذلك ينبغي أن تميّز بين الحكم الموجب والحكم الالامحدود (وهو الحكم السابـ ذو المحـمول السابـ) - مثل : النفس ليست مائـة . فأنا بهذا الحكم قد أكـدت - من ناحـية الشـكل المنـطـقي - أمرـا سـالـبا ؛ بينما من ناحـية الـوجود أنا أـكـدت أمرـا مـوجـبا ، وهو أنـ النفس باـقـية . فالـحكم الـلامـحدود لا يـدلـ فقط على أنـ مـوضـوعـا ليسـ مـتضـمنـاـ فيـ نطاقـ محـمولـ ، ولكنـ أنهـ يوجدـ خـارـجـ نطاقـهـ فيـ نطاقـ غـيرـ مـحـدودـ . وعلىـ هـذاـ فإنـ هـذاـ الحـكمـ الـلامـحدودـ يـحدـ منـ نطاقـ المحـمولـ . يقولـ كـنتـ : « لوـ كـنتـ قـلتـ عنـ النفسـ إنـهاـ ليسـ مـائـةـ ، فإـنـيـ أـكـونـ عـلـىـ الأـقـلـ قدـ اـسـتـبعـدـتـ خطـأـ بـواسـطـةـ حـكـمـ سـالـ ». ولـكـنـ بهذهـ القـضـيـةـ وـهـيـ أنـ النفسـ لـيـسـ مـائـةـ أـكـونـ قدـ أـكـدتـ ، منـ نـاحـيةـ الشـكـلـ المنـطـقيـ ، لأنـيـ وـضـعـتـ النفسـ فيـ السـلـسلـةـ الـلامـحدودـةـ منـ الـكـائـنـاتـ الـتيـ لاـ تـوـتـ . لكنـ لـمـ كـانـ ماـ هوـ مـائـةـ يـكـوـنـ جـزـءـاـ ، منـ كـلـ الـامـتدـادـ الـمـكـنـ الـمـوـجـودـاتـ ، وـماـ لـيـسـ بـمـائـةـ يـكـوـنـ جـزـءـاـ الـآخـرـ ، فإـنـيـ يـقـضـيـتـ تلكـ لمـ أـقـلـ إـلاـ أنـ النفسـ تـكـوـنـ جـزـءـاـ منـ العـدـدـ الـلامـحدودـ منـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ تـبـقـيـ بـعـدـ أـنـ أـكـونـ قدـ نـحـيـتـ جـانـبـاـ كـلـاـ ماـ هوـ مـائـةـ . فالـنـاطـقـ الـلامـحدودـ لـكـلـ الـمـكـنـ لمـ يـحدـ بـهـذاـ إـلاـ فيـ كـوـنـ ماـ هوـ مـائـةـ قدـ نـحـيـتـ مـنـهـ ، وـأـنـ النـفـسـ قدـ وـضـعـتـ فيـ

المكان الباقي بعد هذا التحديد . لكن هذا المكان ، بعد هذا الاستثناء ، يبقى دائماً لا محدوداً ، ويمكننا أيضاً أن نقطع منه عدة أجزاء أخرى دون أن يكتب تصور النفس شيئاً أبداً ويعين إيجابياً . فهذه الأحكام ، وهي لا محدودة بالنسبة إلى النطاق المنطقي ، هي إذن فعلاً محدودة *limitativ* بالنسبة إلى مضمون المعرفة بوجه عام ، وبهذه المثابة ينبغي ألا تُغفل في اللوحة المعاالية لكل لحظات الفكر في الأحكام ، لأن الوظيفة التي يؤديها الذهن هنا يمكن أن تكون مهمة في مجال المعرفة المحسنة القبلية » (« *فقد العقل المحسن* »؛ برلين ج ١ ص ١٢٣ ؛ ترجمة فرنسية ص ٨٩ - ٩٠) .

وبعد أن رد كنت على الاعتراض القائل بأن الطرف الثالث في بابي الكيف والكم زائدان ، ولا يمثلان منطقياً أحوالاً حقيقة ، شرح بابي الإضافة والجهة بما لا يخرج عما قاله أرسطو من قبل .

لوحة المقولات

ووفقاً لأنواع الأحكام ، وضع كت لوحدة مقولات ، أي لوحدة تصورات حضة للذهن تطبق قبلياً على موضوعات العيان بوجه عام ، وذلك لأن وظائف الأحكام تستفرق تماماً الذهن وتقيس قدرته . « وسنسمى هذه التصورات باسم «المقولات» احتداءً بأرضه ، لأن مقصدنا هو في الأصل نفس مقصده تماماً ، وإن ابتعد عنه كثيراً في التحقيق » ؛ ط^١ ص ٧٩ - ٨٠ ، ط^٢ ص ١٠٦ ترجمة فرنسية ص ٩٤ .

وهاك لوحدة المقولات :

١	٢	٣	٤
في الحكم :	في الكيف :	في الإضافة :	في الجهة :
الوحدة	الواقع	الإمكان	الجوهر والعرض
الكثرة	السلب	الوجود	العلة والمعلول
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

وتلك هي قائمة كل التصورات المحسنة للتركيب ، والتي يحتوي عليها الذهن قبلياً ، وبفضلها وحدتها يكون الذهن عصياً ، لأنها بفضلها وحدتها يمكنه فهم شيء ما في مختلف العيان ، أي أن يفكر في موضوع ما . ويستند كت في وضع هذه اللوحة إلى مبدأ مشترك ، هو ملامة الحكم ،

أو ملحة التفكير ، ويقارن بين عمله وعمل أرسطو ، أول من وضع لوحة مقولات هي المقولات العشر المعروفة (الجوهر ، الكم ، الكيف ، المكان ، الزمان ، بالإضافة ، الملك ، الوضع ، الفعل ، الانفعال) — فيقول : « كان مقصداً خليقاً بعقل نافذ مثل عقل أرسطو البحث عن هذه التصورات الأساسية . لكن لما كان لم يتبع أي مبدأ ، فإنه اقتطفها باندفاع كما عرَضَتْ له ، وجمع منها أولاً عشرة ، سماها « مقولات » . ثم من بعد ذلك ظن أنه وجد خمساً أخرى أضافها إلى الأولى تحت اسم المقولات الإضافية . ومع ذلك بقيت لوحته ناقصة . وفضلاً عن ذلك ، فإننا نجد فيها أيضاً بعض أحوال الحسية المحضة (الزمان ، المكان ، الوضع ، وكذلك قبل ، مع) بل وأيضاً حالة تجريبية (الحركة) — وهي لا تتسب إلى سجل تَسْبِيَّ الذهن هذا ؛ وكذلك نجد فيها التصورات المشتقة ممزوجة بتصوراتها الأصلية (الفعل ، الانفعال) ، كما أن بعض هذه الأخيرة غير موجود إطلاقاً » (ط¹ ص ٨١ ، ط² ص ١٠٧ ، ترجمة فرنسية ص ٩٥) .

فميزة لوحة المقولات عند كنـت أنها منظمة بدقة وفقاً لـبدأ : فالطرف الأول من كل ثلاث يعبر عن شـرط ، والثـاني عن شـرـوط ، والـثالـث عن التـصـور النـاشـيـء من الجـمـع بين الشـرـطـ والمـشـروـط — فـمـثـلاً : الوـحدـة شـرـطـ الـكـثـرة ، والـكـثـرة شـرـوطـةـ بالـوـحدـة ، والـشـمـولـ هوـالـجـامـعـ بينـ الـوـحدـةـ والـكـثـرةـ .

وإذا قارنا بين لوحة الأحكام ولوحة المقولات لـوـجـدـنـا فـورـاً الـرابـطةـ الـوثـيقـةـ جـداًـ بـينـهـماـ . فـمـثـلاًـ فيـ مـقـولةـ العـلـةـ نـجـدـ أـنـ ثـمـ تـنـاظـرـاًـ دـقـيقـاًـ بـيـنـ الـحـكـمـ الـشـرـطـيـ المتـصلـ وـبـيـنـ مـقـولةـ الـعـلـةـ ؛ـ مـنـ جـبـتـ أـنـ الـعـلـةـ بـيـنـ الـعـلـةـ وـمـعـلـوـهـاـ هـيـ نفسـ الـعـلـةـ بـيـنـ الـمـقـدـمـ وـالـتـالـيـ فـيـ الـحـكـمـ الـشـرـطـيـ المتـصلـ .ـ وـكـذـلـكـ فـيـ مـقـولةـ الـجـوـهـرـ نـجـدـ أـنـ الـعـلـةـ بـيـنـ الـجـوـهـرـ وـالـعـرـضـ هـيـ نفسـ الـعـلـةـ بـيـنـ الـمـوـضـوعـ وـالـمـحـمـولـ فـيـ الـحـكـمـ الـحـلـميـ .ـ وـكـذـلـكـ التـركـيبـ الـذـيـ يـمـ فـيـ الـوـاقـعـ بـوـاسـطـةـ مـقـولةـ الـوـحدـةـ هـوـ عـلـاقـةـ مـنـاظـرـةـ لـتـلـكـ الـتـيـ يـقـيمـهـاـ الـحـكـمـ الـكـلـيـ .ـ وـالـسـبـبـ فـيـ هـذـاـ التـنـاظـرـ هـوـ أـنـ الـأـحـكـامـ

الشرطية المتصلة والمحملية والكلية لا تكون ممكناً إلا بتطبيق هذه الوظائف التركيبة الثلاث للذهن على المختلف الذي يقدمه العيان ، وهذه الوظائف التركيبة هي مقولات العلة والجواهر والوحدة .

ويحدد كرت طبيعة المقولات بأنها الأشكال الأساسية لتركيب المعطيات ابتعاد الوصول إلى وحدة التجربة الموضوعية ؛ وبأنها الشروط القبلية لتكوين التجربة ، وهي لهذا ضرورية لكل تجربة ممكناً . ولا تكون التجربة ممكناً إلا بتطبيق المقولات ، والمقولات تتفق مع أشكال الموضوعات لأن هذه هي موضوعات التجربة ، وما الظواهر إلا معطيات متراقبة ومتعبية عن طريق المقولات . وب بدون ربطها بالعيان ، وب بدون الاسكييمات المتعالية ، التي تمكّن من تطبيق المقولات على العيان ، فإن المقولات تصبح مجرد وظائف منطقية شكليّة ، وبالتالي لا تتحقق أية معرفة .

والمقولات لا تتطابق على الأشياء في ذاتها ، اللهم إلا على سبيل قياس النظير ؛ وإنما تتطابق على الظواهر فقط . وفقط الظواهر يمكن أن تدرك على أنها جواهر ، علل ، قوى ، إلخ . أما الأشياء في ذاتها فلا تطبق عليها العلية ، والجواهر الخ إلا فيما يتعلق بعلاقتها بالذات العارفة .

والمقولات تنبثق قبلياً في الذات ، ومع ذلك فإن لها أهمية تجريبية موضوعية ؛ ولا تتحقق إلا في التجربة بوصفها أساساً وأفتراضياً سابقاً وعملاً فيها .

ولوحة المقولات هي « خطة Plan لحملاع العلم ، من حيث أنه يقوم على تصورات قبلية ، « خطة كاملة ، ترمي إلى تقسيم هذه التصورات رياضياً وفقاً لمبادئ معينة » .

ويلاحظ على هذه اللوحة أنها تنقسم أولاً إلى طائفتين : الطائفة الأولى (٢،١) تتعلق بموضوعات العيان (المحس والتجريبي على السواء) ، والثانية (٤،٣) تتعلق بوجود الموضوعات . ويمكن أن تسمى الطائفة الأولى بالمقولات

الرياضية ، والطائفة الثانية بالمقولات الديناميكية . وفي الطائفة الثالثة وحدتها تكون للتصورات مضaiفات مشتركة Korrelate .

كما يلاحظ ثانياً أنه يوجد نفس العدد من المقولات تحت كل باب ، أي ثلاثة مقولات . صحيح أن القسمة الثالثة هي أول ما يخطر بالبال . لكن يضاف إلى ذلك أن المقوله الثالثة في كل باب إنما تنشأ عن الجمع بين الأولى والثانية : فمثلاً مقوله الشمول Totalität ليست إلاَّ الكثرة متظورةً إليها كوحدة ؛ والتحديد Einschränkung ليس إلاَّ اجتماع الواقع مع السلب ؛ والتبادل Gemeinschaft هو علية الجوهر في العيّن مع الآخرين على التبادل ؛ والضرورة ليست إلاَّ الوجود المعطى بواسطة الإمكان .

لكن ليس معنى هذا أن المقوله الثالثة في كل باب هي تصور مشتق وليس أصلياً للعقل المحس . كلا ، لأن ارتباط الأولى والثانية لانتاج الثالثة يقتضي فعلاً خاصاً مستقلاً يقوم به الذهن (راجع « نقد العقل المحس » ، برلين ج ١ ص ١٣٣ وما يليها ؛ طبعة ركلام ص ١٥٣ وما يليها ؛ ترجمة فرنسية ص ٩٦ - ٩٧) .

الاستباط المتعالي للمقولات

استباط المقولات إما أن يكون ميتافيزيقياً ، أو متعالياً :

١) فالاستباط الميتافيزيقي للمقولات يقرر أن هذه التصورات ليست مستمدة من التجربة ، ولا من الذهن المنطقي ، بل مصدرها القبلي هو في قوانين ذهن خاص ، وظيفته الخاصة هي إصدار أحكام وجود .

٢) أما الاستباط المتعالي للمقولات فيجب عليه أن يبيّن مشروعية هذه التصورات ، كما أن العرض المتعالي في الحاسمة قد يبرر القيمة الموضوعية لشكل الرمان والمكان القبليين .

ولإيضاح معنى الاستباط المتعالي بوجه عام يقول كفت إن رجال القانون ، حين يتحدثون عن الحقوق والاغتصابات ، يميزون في القضية بين مسألة الحق *quid juris* ، وبين مسألة الواقع *quid facti* ، ولما كان كل منها يقتضي دليلاً عليه ، فإنهم يسمون الأول باسم الاستباط ، أي البرهان الذي يجب عليه أن يثبت حق الادعاء أو مشروعيته . ونحن في استعمالنا لكثير من التصورات التجريبية لا نجد من ينافقنا ونعتقد أن لنا الحق ، دون استباط ، أن نعزز إليها معنى ومدلولاً خياليين ، لأن التجربة حاضرة دائمًا لاثبات حقيقتها الموضوعية .

لكن هناك تصورات أخرى عديدة في المعرفة الإنسانية مهيأة للاستعمال

المحس القبلي المستقلّ عن كل تجربة ، لكن حقّها يحتاج دائماً إلى استبطاط لأنّه لبرير مثل هذا الاستعمال ليست براهن التجربة كافية ، ولا بدّ لنا مع ذلك أن نعرف كيف يمكن هذه التصورات أن ترجم إلى موضوعات ليست مستخرجة من أية تجربة . « وأنا أسمى إذن استبطاطاً متعالياً تفسير الطريقة التي بها ترجع التصورات القبلية إلى موضوعات ؛ وأميّزه من الاستبطاط التجاري الذي يبيّن كيف جاء التصور من التجربة ومن التأمل في هذه التجربة ، وتبعداً لذلك هو لا يتعلّق بمشروعية هذا التصور ، بل بالواقعة التي منها يتّبع امتداده » ؛ (« نقد العقل المحس » ط^١ ص ٨٥ ؛ ط^٢ ص ١١٧ ترجمة فرنسيّة ص ١٠٠).

هناك إذن نوعان من التصورات متمايّزان تماماً ، ولكنهما مع ذلك يشتركان في كونهما يرجعان قبلياً إلى موضوعات – وهما : تصورات المكان والزمان بوصفهما شكلين للحسّاسية ، والمقولات بوصفها تصورات الذهن . ومن العبث البحث عن أصل تجاريّي لهما ، لأنّهما يرجعان إلى موضوعاتهما دون إيهاب بالتجربة من أجل امتدادهما . فلم يبق إلا استبطاطها بطريقة متعالية ، أي سابقة على التجربة ولكن في نطاق العقل .

أ) دور الذهن في الإدراك

كيف يقوم الذهن بدوره ؟

إنّ المعطيات الحسّية تتجلّى للعقل الإنساني منفصلة بعضها عن بعض . فإذا اقتصرنا عليها ، بقينا لا نعرف غير انتطاعات منفصلة ، وسيقوم كلّ معطى منعزلاً وحده . لكن هناك سبيلاً وحيدة بها يمكن ربط هذه الانتطاعات المنفصلة بعضها البعض ، وذلك عن طريق الذهن ، فهو إذا قام بنشاطه التلقائي ربط بين بعض هذه الانتطاعات وبعض . وإذا فالمُسؤول عن كل ربط بين معطيات الحسّ هو الذهن . فالربط امتداد لا تعطيه الموضوعات الحسّية نفسها ، إنما هو عقلي بذاته ، والحسّاسية لا تقدر على تفسيره ؛ إنه من صنع الذهن

وحدة ، فهو الذي يقوم بنشاط عقلي خاص يجعل متعدد المطابقات ذات وحدة .

يقول كرت في تحرير الطبعة الثانية (١٥) : « إن مختلف الامثلات يمكن أن يُعطى في عيان حسي بسيط ، أعني أنه يكون مجرد قبول ، وشكل هذا العيان يمكن أن يقوم قبلياً في قدرتنا على الامثال ، دون أن يكون شيئاً آخر غير الطريقة التي بها تفعل الذات . لكن ربط *Conjunctiv* مختلف ما بوجه عام لا يمكن أن يأتي إلينا أبداً من الحواس ، وطبعاً لذلك لا يمكن أن يكون متضمناً معاً في الشكل المحس للعيان الحسي ؛ لأنه فعل صادر عن تلقائية مملكة الامثال ؛ ولما كان من الواجب تسمية هذه الأخيرة باسم : « الذهن » تمييزاً لها من الحساسية ، فإن كل ربط – سواء كانت على وعي به أو لم نكن ، وسواء كان ربطاً ل مختلف العيان أو لتصورات مختلفة ، وسواء كان العيان في الحالة الأولى ، حسياً أم غير حسي – أقول إن كل ربط هو إذن فعل للذهن يجب أن تفرض عليه التسمية العامة : تركيب ، لكي نبرز في آن معاً أنا لا نستطيع أن نمثل شيئاً على أنه مرتبط في الموضوع ، دون أن تكون نحن قد قمنا قبل ذلك بربطه ، وأن الرابط – من بين كل الامثلات – هو الشيء الوحيد الذي لا تستطيع الموضوعات إعطاءه، بل الذات وحدها هي التي تقوى على القيام به ، لأنه فعل صادر عن تلقائيتها . وسندركها هنا بسهولة أن هذا الفعل يجب أن يكون في الأصل وحيداً وصادقاً بنفس الدرجة بالنسبة إلى كل ربط ، وأن التحليل ، أو الخل ، الذي يبدو أنه يصاده ، يفترضه دائماً ؛ لأنه حيث لم يربط الذهن شيئاً مقدماً ، فإنه لا يستطيع أن يحمل ، لأنه به أمكن شيئاً ما أن يعطي مملكة الامثال على أنه مربوط .

لكن فكرة الرابط ، فضلاً عن فكرة المختلف وفكرة التركيب لهذا المختلف ، تتضمن أيضاً فكرة وحدة هذا المختلف . والرابط هو امثال الوحدة التركيبة للمختلف .

وامثال هذه الوحدة لا يمكن إذن أن يتبع عن الرابط ، لكن بانضيافه إلى

امتال المختلف فإنه يجعل مكناً تصور الربط . والوحدة التي تسبق قبلاً كل تصورات الربط ليست مقوله الوحدة (١٠) ، لأن كل المقولات تقوم على أساس وظائف منطقية في الأحكام ، وفي هذه الأحكام يُفَكِّر في ربط ، وبالتالي في وحدة تصورات معطاة .

فالمقوله تفترض مقدماً إذن الربط . وتبعداً لذلك ينفي علينا أن نشد هذه الوحدة في شيء أعلى ، أعني فيما يحتوي على مبدأ وحدة مختلف التصورات في الأحكام ، وبالتالي مبدأ إمكان الذهن ، حتى في استعماله المنطقي » . (« نقد العقل الحض » الطبعة الثانية ٥ ١٥ ص ١٢٩ - ١٣١ ؛ ترجمة فرنسيه ص ١٠٧ - ١٠٩ النصف السفلي من الصفحات) .

ب) الوحدة التركيبة للوعي

ويرى كرت أن الوعي الذاتي شرط قبل للمعرفة . يقول : « أنا أفكّر » يجب أن يكون من الممكن أن تصحب كل امثالاتي ، وإلاً فسيتمثل في ذاتي شيء لا يمكن أبداً التفكير فيه ، ومعنى هذا أنه إما أن الامثال سيكون مستحيلاً ، أو أنه على الأقل بالنسبة إلىَّ لن يكون شيئاً . والامثال الذي يمكن أن يُعطى قبل كل فكر يسمى « عياناً » . وتبعداً لذلك فإن لكل مختلف العيان علاقة ضرورية بـ « أنا أفكّر » في نفس الذات التي فيها يوجد هذا المختلف . لكن هذا الامثال هو فعل صادر عن التلقائية ، أعني أنه لا يمكن عدّه متسبباً إلى الحساسية . وأنا أسميه وعياً محضاً ، تمييزاً له من الوعي التجرببي ، أو أسميه وعياً أصلياً لأنه ذلك الوعي بالذات الذي يانتجه امثال « أنا أفكّر » يجب أن يكون قادرًا على مصاحبة سائر الامثلات ، وهو بوصفه واحداً أحدها في كل شعور فإنه لا يمكن أن يكون مصحوباً بأي امثال آخر . وأسمى وحدة هذا الامثال باسم : الوحدة المترافقية للشعور بالذات ، ابتفاع الدلالة على إمكان المعرفة القبلية المشتقة منه . ذلك أن العيانات المختلفة المعطاة في عيان معين لن

تكون كلها معاً امتحالات إذا لم تتنسب كلها إلى شعوري بذاتي ، أعني من حيث هي امتحالني أنا (وإن كنت لست واعياً لذلك من حيث هذا الاعتبار) ، ويجب بالضرورة مع ذلك أن تكون مطابقة للشرط الذي يسمح وحده لها بالاجتماع في شعور بالذات عام ، لأنه لو حدث خلاف ذلك فإنها لن تتنسب إلى تماماً . (بند ١٦ ؛ ط² ص ١٣٢ - ١٣٣ ترجمة فرنسية ص ١١٠ النصف الأسفل) .

ويعلق هـ. فـ. كاسيرر^(١) H. W. Cassirer على هذه الفقرة فيقول إنه ليس من السهل ما يقصده كنت بقوله إن وحدة الوعي الذاتي (أو الشعور بالذات) متضمنة بالضرورة في كل معرفتنا بالأشياء . أيقصد بذلك أن يقرر أن الوعي الذاتي شرطٌ قليلاً يعنى أنه بذاته تكون عاجز عن إدراك موضوعات؟ إن كان هذا هو المقصود ، فإن رأي كنت سيكون مفاده أنه لا ذات مدركة يمكن أن تصير واعية بشيء على أنه موضوعي ، إلا إذا صارت أولاً واعية بذاتها أنها واحدة . ووحدة الشعور لا يمكن أن تم إلا بإدراك الذات أنها بتركيبها أو ربطها بين معطيات الحس فإنها تظل واحدة كما هي هي . والذات بشعورها بهويتها – أعني بأنها تقوم مستقلة عن مختلف معطيات الحس – تستطيع لأول مرة أن تصير واعية بالموضوعات بوصفها متميزة من الانطباعات الخاصة بها . وبالعكس ، إذا بقينا غير شاعرين بأنفسنا ، فإننا سنواجه بمعطيات تفتقر إلى أي إشارة موضوعية ، ولن يقر بأي معنى على أنه يتبع إلى موضوع .

لكن – هكذا يستمر كاسيرر – لن تكون نظرية كنت في الشعور الذاتي وجيهة مقبولة طالما حسناه يناقش مسألة : كيف تدرك العقول الإنسانية الموضوعات . لكن سيصبح هذا الرأي مقبولاً أكثر إذا تصورنا أنه إنما يعني بيان طبيعة أحكام الإدراك . فإن كان هناك حكم فلا بد للعقل من ممارسة نوع

H. W. Cassirer : Kant's first Critique. An approach of the permanent significance of Kant's Critique of Pure Reason , PP. 67-68. London, 1968.

من النشاط العقلي يعبر عن نفسه في هذه الواقعة وهي أن كثرة من المعطيات الحسية يُفكّر فيها على أنها ترتبط فيما بينها وتؤلف وحدة.

وكلت يستخدم تعبيرات عديدة للدلالة على الفعل الأساسي للعقل الإنساني . فهو مراراً ما يستعمل التعبير « أنا أفكّر » ; وفي مواضع أخرى يستخدم التعبير : « الوعي المحسّن ^(١) » ، أو « الوعي الأصلي » ، أو « الوحدة المترافقية للشعور الذاتي » .

ويعزّز كفت إلى المبدأ الأساسي لكل معرفة الخصائص الثلاث التالية :

أ - أنه تعبير عن التلقائية ،

ب - أنه أصلي ، وليس مشتقاً ،

ج - أنه قبلي .

والخلاصة أن كفت يرى أن « أنا أفكّر » ، أي وعي بأنّي ذات مفكرة ، لا بد أن يصبح كل أفكاري وامثلاتي ، وإلاً لما كانت هناك أفكار عن أي موضوع ؛ وهذا « الأنّا أفكّر » ليس مشتقاً من آية فكرة ، وإن كان يصبح كل أفكاري .

ووحدة الوعي مترافقية بوصفها الشرط النهائي للمعرفة ، والمصدر لكل معرفة قبليّة تالية .

وللوعي بأيّ محسوس لا بد أولاً من تركيب المعطيات ، وثانياً من إمكان الشعور بأنّنا نحن مصدر هذا التركيب . وفكرة التركيب لا تنفصل عن فكرة الوحدة التركيبية . ولكن كليّهما عقلية ، ومصدرهما في الذات العارفة . ذلك أن :

أ) الربط يرجع كلّه إلى الذهن ؟

(١) الوعي المحسّن *reine Apperception* هو الملكة التي بها يوحّد الأنّا ما هو مختلف في المعطيات الحسية إبان فعل الفكر .

ب) ولا يمكن أن يستعار من الموضوعات ،
ج) وإذا كان ثم ارتباطات ، فذلك لأن العقل الإنساني هو الذي
يوجدها وفي الوقت نفسه هو على شعور بهذا الفعل : فهو يربط ، ويشعر بأنه
يربط .

وبفضل الشعور بالأنا الواحد الأحد أستطيع أن أقول عن كل الامتالات
التي تقدمها الحساسية إنها امتالاتي أنا . فلكي أعرف خطأً من الخطوط خطاً ،
لا يكفي أن أدركه في المكان المحسوس ، بل لا بد أن أجُرُه في هذا المكان
« وبهذا أجْرِي تركيباً ارتباطاً في مختلف المعطى » (« نقد العقل المحسن » ،
طبعة برلين ص ١١٢) . ووحدة الوعي (أو الشعور) هي وحدتها التي تكون
علاقة الامتالات بموضوع ما ، وعن هذا الطريق تبيّن قيمة الموضوعية ،
(برلين ص ١١١) .

إن المتعدد المعطى في العيان الحسّي يخضع بالضرورة لوحدة الوعي التركيبة
الأصلية ، لأنّه عن هذا الطريق وحده يمكن قيام وحدة في العيان .

والفعل الذي به تخضع المتعدد للوعي الواحد هو فعل الحكم .

وكل متعدد ، من حيث أنه معطى في عيان تجاري واحد ، يتبع فيما
يتعلق بإحدى الوظائف المنطقية للحكم .

والمقولات هي وظائف الحكم ، من حيث أنها تستخدم في تحديد المتعدد
القائم في عيان معين .

والمتعدد القائم في عيان ما هو بالضرورة خاصٌ للمقولات .

« والتفكير في شيء ومعرفة هذا الشيء ليسا أمراً واحداً . ذلك أن المعرفة
تضمن عاملين : الأول هو التصور الذي بواسطته يفكّر في شيء بوجه عام
(المقوله) ؛ والثاني هو العيان الذي يعطي الشيء فيه . لأنّه إذا لم يتيسر عيان
مناظر للتصور ، فإن التصور سيظل فكرة ، فيما يتصل بالشكل ، لكنه سيكون

يدون موضوع ، ولن يكون من الممكن معرفة شيء بواسطته . ويحسب علىي
 فلن يكون هناك شيء ، ولا يمكن أن يكون هناك شيء ، يمكن فكري أن
 يتولاه . وكما أثبت البحث في الحاسية التعالية ، فإن العيان الوحيد الممكن لنا
 هو الحسّ ؟ وطبعاً لذلك ، فإن الفكر في موضوع بوجه عام ، بواسطة تصور
 عرض للذهن ، يمكن أن يصبح معرفة لنا ، فقط بالقدر الذي به يكون التصور
 مرتبطاً بموضوعات الحواس . والعيان الحسي هو إما عيان محس (المكان
 والزمان) ، أو عيان تجربتي لما هو ممثّل مباشرةً – بواسطة الإحساس – على
 أنه موجود بالفعل في المكان والزمان . وبواسطة تعين العيان المحس نستطيع
 الحصول على معرفة قبلية بالأشياء ، كما في الرياضيات ، لكن فقط فيما
 يتعلق بشكلها ، بوصفها مظاهر ؛ أما أنه توجد أشياء يجب عيانها بهذا الشكل ،
 فهذا أمر لم يقرر بعد . والتصورات الرياضية ليست ، تبعاً لذلك ، معرفة
 هي نفسها ، إلا بافتراض أن ثمّ أشياء يمكن أن تتجلى لنا باتفاق مع شكل ذلك
 العيان الحسي المحس . والأشياء المعطاة في المكان والزمان تعطي فقط من
 حيث أنها إدراكات (أي امتحانات مصحوبة بإحساس) وتبعاً لذلك بواسطة
 الامتحان التجربى فقط . وإذا فإن تصورات الذهن المحسنة حتى لو طبقت
 على عيانات قبلية كما في الرياضيات ، تعطي معرفة فقط بالقدر الذي به هذه
 العيانات – وتبعاً لذلك بطريق غير مباشر أيضاً التصورات المحسنة – يمكن أن
 تتطابق على العيان التجربى . وإذا فحوى مع الاستعانة بالعيان (المحس) ،
 فإن المقولات لا تقدم لنا أية معرفة بالأشياء ؛ وإنما تقوم بذلك فقط بواسطة
 تطبيقها الممكن على العيان التجربى . وبعبارة أخرى ، فإنها تفيد فقط في إمكان
 المعرفة التجريبية ؛ وهذه المعرفة هي التي نسمّيها التجربة . والنتيجة التي
 نخلص إليها هي : إن المقولات ، بوصفها تعطي معرفة بالأشياء ، ليس لها أن
 تطبق إلا فيما يتعلق بالأشياء التي يمكن أن تكون موضوعات للتجربة المكتبة ؛
 («نقد العقل المحس» ، برلين ص ١٤٦ – ١٤٨) .

ومفاد هذا النص أن التصورات الرياضية لا يكون لها معنى واقعي إلا إذا

انطقت على البيانات التجريبية ، وأن المقولات تستمد معناها من انتلاقها على البيانات التجريبية – في المكان والزمان .

ثم إن البيانات الوحيدة الموفورة للذهن هي من أصل حِسْيٍ ؛ وهذا فإن معرفتنا تبقى محصورة في عالم التجربة . فإذا زالت البيانات ، لم تعد المقولات غير أشكال خاوية لا موضوع لها . كذلك إذا حاولنا تطبيقها على موضوعات عالية على التجربة ، أي على المطلق ، فإنها تفقد كل معناها وقيمتها . فإذا قلنا مثلاً عن الله إنه جوهر أو ليس بجوهر ، فكلتا القضيتين لا معنى لها ، لأن مقوله الجوهر لا تتطبق على ما هو خارج عن العيان الحِسْيِي ، وبالتالي لا معنى لها بالنسبة إلى المطلق (برلين ، ص ١١٣ - ١١٨) .

الاسكيمية المتعالية

إذن لا بد للمقولات أن تنطبق على ظواهر فحسب . فكيف يمكن هنا
الاتحاد بين التصورات البسيطة الكلية وبين العيان المركب الجزئي ؟

لا بد لذلك من وسiet ، وهذا الوسيط هو الخيال : ذلك أن الخيال حسي ، لأن الصور التي يزودنا بها هي دائمة في المكان والزمان . لكن الخيال من ناحية أخرى ، تلقائي ، ومنسج ، أعني أنه يمكنه ، قليلاً وفقاً للمقولات ، أن يخلق اسكيمات ، هي بمثابة رموز يمكن أن تترتب تحتها العيانات الحسية . فمثلاً نحن لا نستطيع التفكير في دائرة دون أن نرسمها في ذهننا ، أو في الزمان دون أن نرسم مستقيماً خيالياً ، أو في الكم دون أن نتصوره عدداً ، الخ . فالخيال يفرض على العيان درجة أولى من التنظيم ، وتركيباً مصوراً حقيقياً ، بيئي ، للتركيب العقلي الذي يتحقق بفضل المقولات . وهو ما يسميه كنت باسم التركيب المتعالي للخيال .

وإنه لقانون تجريبي القول بأن الامثلات التي تتالى فيما بينها أو تتصاحب تنتهي بأن ترابط فيما بينها وتكون رابطة من شأنها أنه إذا غاب الموضوع فإن أحد هذه الامثلات يجعل العقل يعفي إلى غيره وفقاً لقاعدة ثابتة . « وهذا القانون الخاص بالانتاج يفترض أن الظواهر نفسها تخضع حتى مثل هذه القاعدة وأن ما هو متعدد في امثالها يؤلف سلسلة أو نسقاً متتابعاً وفقاً لقواعد خاصة ؛

وإلاً فإن خيالنا التجربى لن يكون لديه أي شيء يعمله يكون موافقاً لقدرته ، ويظل إذاً مدفوناً في أعماق العقل ، كملكة ميتة ومجهمولة لنا . فلو كان الزنجر مرة أحمر ، ومرة أسود ، مرة خفيفاً ، ومرة ثقيلاً ، ولو تحول الإنسان تارةً إلى حيوان ، وطوراً إلى حيوان آخر ، وإذا كانت الأرض في يوم طويل مرة مضطاء بالفاكهة ، ومرة أخرى بالثلج – فإن خيالي التجربى لن يجد أبداً الفرصة لقبول الزنجر الثقيل في الذهن مع امثال اللون الأحمر ؛ وإذا كانت الكلمة ما تدل على شيء ، ومرة أخرى على شيء آخر ، أو إذا كان الشيء الواحد يسمى مرة باسم ، ومرة أخرى باسم آخر ، دون أن يكون هناك قاعدة محددة تخضع لها كل الظواهر بنفسها ، فلن يكون من الممكن قيام أي تركيب تجربى للإنتاج .

فلا بد إذن من شيء يمكن من إنتاج الظواهر ، يستخدم مبدأ أو لام لوحدة ضرورية وتركيبية للظواهر . ولا يلبث المرء أن يقتنع بصحّة ذلك لو فكر في أن الظواهر ليست أشياء في ذاتها ، بل هي نتاج امثاراتنا التي في النهاية تؤدي إلى تحديّدات للحسّ الباطن . فإذا استطعنا أن نبين مثلاً أن امثاراتنا الأكثـر خلوصاً قبلـاً لا تزورـنا أبداً بأيـة معرفـة إلاـ بشرط أن تحتـوي على رابـطة المتعدد تمكـن من التركـيب الكـلي للإنتاج ، فإنـ هذا التركـيب للخيـال مؤسـس إذن سابقاً على كلـ تجـربـة – على مبادـىـء قـبـلـية ، ولا بدـ من الإـقرار بـ التركـيب مـتعـالـ عـضـ ، يـفـيدـ هو نـفـسـه كـأسـاسـ لإـمـكـانـ كلـ التجـربـةـ (ـ منـ حيثـ أنـ هـذـهـ تـفـرـضـ بـالـضـرـورةـ لـلـظـواـهـرـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ التـكـاثـرـ)ـ .ـ وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـيـ إـذـاـ جـرـرـتـ خـطاـ فيـ الـفـكـرـ أوـ أـرـدـتـ التـشـكـيرـ فيـ الزـمـانـ المـارـ منـ ظـهـرـ إـلـىـ آخـرـ ،ـ أـوـ حـتـىـ أـنـ أـغـثـلـ عـدـداـ مـاـ ،ـ فـلـاـ بـدـ أـولاــ وـبـالـضـرـورةـ أـنـ أـدرـكـ مـخـلـفـ هـذـهـ الـامـثـاراتـ الـواـحـدـ بـعـدـ الـآخـرـ ...ـ فـرـكـيبـ الـوعـيـ هوـ إـذـنـ غـيرـ مـفـصـلـ عنـ تـركـيبـ الـانتـاجـ reproductionـ .ـ وـلـاـ كـانـ هـذـاـ تـركـيبـ يـؤـلـفـ الـمـبـادـىـ المـتعـالـ لـإـمـكـانـ كـلـ الـعـارـفـ بـوـجـهـ عـامـ (ـ لـيـسـ فـقـطـ الـعـارـفـ التـجـربـيـةـ ،ـ بـلـ وـأـيـضاـ الـعـارـفـ الـمحـضـةـ الـقـبـلـيـةـ)ـ ،ـ فـلـاـ تـركـيبـ الـمـتـجـ بـهـ الـخـيـالـ يـتـسـبـ إلىـ

الأفعال المتعالية للعقل ، ولذا السبب ، فإننا سنطلق أيضاً على هذه الملكة اسم الملكة المتعالية للخيال » (ط^١ ص ١٠٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ١١٣ - ١١٥) .

و عمل الخيال هذا يتم في داخل الذهن ، وهذا يجب أن يكون شكله هو شكل الحس الباطن ، أعني الزمان . ذلك أن الزمان يبدو لنا هو الآخر على أنه وسيط بين العيان الحسي والمقولات . إنه مجанс للعيان ، من حيث أنه متضمن في كل واحد من أمثلاتنا التجريبية ، ومجанс للمقوله ، من حيث أنه كلي ويتمثل قاعدة قبلية . وإنذ في عيان الزمان يرسم الخيال قبلياً إطارات يمكن أن تدخل فيها الظواهر وتدل على المقوله التي يجب أن ترتب تحتها . وهذه الإطارات هي ما يسميه كفت باسم « الاسكيمات المتعالية » . والفعل الذي به الذهن يزود التصورات بشكل تصويري *figurée* يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر هو اسكيمية الذهن المحس .

ويتبين ألا يخلط بين الاسكيم وبين الصورة التجريبية . فمثلاً حين أرسم على الورق خمس نقط الواحدة إلى جانب الأخرى ، فإنيأشكل صورة العدد ٥ ، لكن حين أتصور عدداً كبيراً جداً ، أو العدد بوجه عام ، فإني أتمثل فقط « قاعدة » تفيد في أمثال كمية في صورة ، وفقاً لتصور معين » (« نقد العقل المحس » ، طبعة برلين ص ١٣٦) . كذلك فإن صورة المثلث هي دائماً معينة : متساوي الزوايا ، متساوي الساقين ، الخ ؛ بينما اسكيème المثلث يحتوي على السواء على كل هذه الأشكال ، ولا يمكن أن يوجد إلا في الخيال المحس .

وثم من الاسكيمات بقدر ما هناك من المقولات :

١) فمقولات الكم اسكييمها هو العدد ، الذي هو وحدة التركيب المحدث في الزمان بين عناصر العيان المختلفة ؛

٢) ومقولات الكيف اسكييمها هو الواقعية في الزمان ؛

٣) مقولات الإضافة تسبب إليها الاسكيمات الثلاثة :

أ - الجوهرو إسكيمه هو : بقاء الواقع في الزمان ؟

ب - العلية إسكيمه هو : التوالي المتنظم للظواهر في الزمان ؟

ج - التبادل إسكيمه هو : المعاية لتعيينات جوهر ما مع تعيينات سائر
الظواهر .

٤) مقولات الجهة (الإمكان ، الوجود ، الضرورة) إسكيمه هو

امثال الوجود لموضوع ما في وقت غير معين ، - في وقت معين ، - في
كل وقت .

وإذن فالزمان هو الشكل العام للإسكييمات التي يقدمها الخيال إلى الذهن

لوضع الظواهر في إطارات وإدراجه تحت التصورات ^(١) .

إن لنا خيالاً عصياً هو بمثابة قوة أساسية للنفس الإنسانية ، هي المبدأ القبلي
لكل معرفة . وبهذه القوة نحن نربط بين متعدد العيان وبين الوحدة الضرورية
للوعي المحس . ولا بد لكلا الطرفين ، أعني الحساسية والذهن ، من التوافق فيما
بينهما بفضل هذه الوظيفة المتماثلة للخيال ، وإنما فإن كليهما وإن أعطى
ظواهر ، فإنه لا يعطي موضوعات لمعرفة تجريبية ، ولا تجربة .

ونحن إذن الذين نوجد النظام والانتظام في الظواهر التي نسميها الطبيعة ،

وما كان لنا أن نجد لها لو لم نكن نحن قد وضعنها أو وضعناها طبيعة عقلنا .
ذلك أن هذه الوحدة التي للطبيعة يجب أن تكون وحدة ضرورية ، أي يقينية
قبيلية للارتباط بين الظواهر .

المقولات هي تصورات تفرض قوانين قبليّة على الظواهر ، وبالتالي على

(١) راجع تيودور روين : « كنت » من ٩٠ - ٩٢ . وراجع « نقد المقل المحس » من
١٣٩ ، ١٢٢ طبعة برلين .

الطبيعة بوصفها مجموع الظواهر كلها . ولما كانت هذه المقولات ليست مشتقة من الطبيعة ولا ترتب وفقاً لها كنموذج لها ، فيمكن أن تساءل كيف نفهم أن الطبيعة يجب أن ترتب وفقاً لها ، أي كيف يمكنها أن تحدد قليلاً رابطة متعدد الطبيعة ، دون أن تستخرجها من الطبيعة نفسها .

والجواب عن ذلك أن القوانين لا توجد في الظواهر ، كما أن الظواهر لا توجد في ذاتها . وإنما توجد هذه القوانين بالنسبة إلى الذات القائمة فيها هذه الظواهر ، بوصف هذه الذات مزودة بذهن ، تماماً مثلما أن هذه الظواهر لا توجد إلا بالنسبة إلى نفس الموجود من حيث هو مزود بذهن . لو كنا بإزاء أشياء في ذاتها ، ل كانت هذه تملك بنفسها انتظامها على القانون ، حتى بصرف النظر عن ذهن يعرفها . لكن الظواهر إن هي إلا امتدادات للأشياء لا نعرف ما عسى أن تكون في ذاتها . ومن حيث هي مجرد امتدادات ، فإنها لا تخضع مطلقاً لأي قانون ارتباط ، غير ذلك القانون الذي تفرضه القوة التي تربط . وما يربط بين متعدد العيان الحسي هو الخيال الذي يتوقف على الذهن فيما يتعلق بوحدة التركيب العقلي ، وعلى الحساسية فيما يتعلق بمتحدد الواقع ، الإدراك .

وإذن فمهما بدا غير معقول القول بأن الذهن هو نفسه مصدر قوانين الطبيعة ، وبالتالي مصدر الوحدة الشكلية للطبيعة ، فإن هذا القول صحيح جداً ، ومتافق مع التجربة . صحيح أن القوانين التجريبية ، بما هي كذلك لا يمكنها أن تستمد أصولها من الذهن المحس ، كما أن تنوع الظواهر لا يمكن أن يفهم فهماً كافياً بواسطة الشكل المحس للعيان الحسي . لكن كل القوانين التجريبية ليست إلا تحديداً جزئياً لقوانين المحسنة التي للذهن ؛ وتحت هذه القوانين وتبعاً لمعيارها فإن القوانين التجريبية هي أولاً "ممكنة وأن الظواهر تتلقى شكلها" قانونياً ، كما أن كل الظواهر ، على الرغم من تعدد أشكالها التجريبية يجب مع ذلك أن تكون دائماً مطابقة لأحوال (شروط) الشكل المحس للحساسية . (فقد المقل المحس ، ط ١ ص ١٢٧ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٤٣) .

ويلخص كث إمكان استبطاط التصورات المحسنة للذهن ، على النحو التالي :

« لو كانت الموضوعات التي تعنى بها معرفتنا – أشياء في ذاتها لما كان في وسعنا أن يكون لدينا عنها تصورات قبلية . وإنـا فـمن أـن نـستطـع أـن نـسـتـخـرـجـهـاـ؟ـ لـوـ أـنـاـ اـسـتـخـرـجـنـاـهـاـ مـنـ الـمـوـضـوـعـ Objectـ (ـ حـتـىـ دـوـنـ أـنـ بـحـثـ هـاـ هـنـاـ كـيـفـ يـكـوـنـ هـذـاـ الـمـوـضـوـعـ مـعـرـفـاـ لـنـاـ)ـ ،ـ فـإـنـ تـصـورـاتـنـاـ سـتـكـوـنـ قـطـ تـجـرـيـةـ ،ـ وـلـنـ تـكـوـنـ تـصـورـاتـ قـبـلـيـةـ .ـ وـلـوـ اـسـتـخـرـجـنـاـهـاـ مـنـ ذـوـاتـنـاـ ،ـ فـإـنـ مـاـ هـوـ فـيـنـاـ فـقـطـ لـاـ يـكـنـ أـنـ يـعـيـنـ طـبـيـعـةـ مـوـضـوـعـ مـسـتـقـلـ عـنـ اـمـتـالـاتـنـاـ ،ـ أـيـ أـنـ يـكـنـ مـبـدـءـاـ يـحـمـلـنـاـ عـلـىـ الإـقـرـارـ بـأـنـ يـحـبـ أـنـ يـكـوـنـ هـنـاكـ شـيـءـ بـلـأـنـهـ مـاـ فـيـ عـقـلـنـاـ ،ـ أـوـلـىـ مـنـ أـنـ نـعـدـ كـلـ اـمـتـالـاتـنـاـ خـاـلـيـاـ .ـ

وبالعكس ، إذا كنا بإزاء ظواهر فقط ، فإنه ليس فقط ممكناً ، بل هو ضروري أن بعض التصورات القبلية تسبق المعرفة التجريبية للموضوعات . ذلك أنها ، بوصفها ظواهر ، تتولّف موضوعاً هو فقط فينا ، لأن مجرد تغير في حساسيتنا لا يوجد خارجاً عنها . وهذا الامثال نفسه يدل على أن كل هذه الظواهر – وبالتالي ، كل الموضوعات التي يمكن أن تعنينا بها – هي كلها في ذاتي ، أعني أنها تعيّنات لذاتي الواحدة ، وأنها تعبّر عن ضرورة وجود وحدة شاملة لهذه التعيّنات في وعي واحد أحد . لكن في هذه الوحدة للشعور الممكنة يقوم أيضاً شكل كل معرفة الموضوعات (التي بها المتعدد يتصرّر أنه يتسبّ إلى موضوع) . والكيفية التي بها متعدد الامثال الحسي (العيان) يتسبّ إلى شعور (وعي) ، تسبق إذن كل معرفة للموضوع ، بوصفها شكله العقلي ، وتتولّف معرفة صورية قلبية بكل الموضوعات بوجه عام ، من حيث أنها مفكّر فيها (المقولات) . وتركيب هذه الموضوعات بواسطة الخيال المحسن ، ووحدة كل الامثال ، بالنسبة إلى الوعي الأصلي ، تسبق كل معرفة تجريبية .

فالسبب الذي من أجله تكون التصورات المحسنة للذهن ممكنة إذن قليلاً ، وأيضاً - بالنسبة إلى التجربة - ضرورية - هو أن معرفتنا لا تتعلق إلا بالظواهر التي يقوم فيها إمكانها ، والتي ارتبطتها ووحدتها (في امثال موضوع ما) توجد فيها فقط ، ولذا يجب أن تسبق كل التجربة وتجعلها أولًا ممكناً من حيث الشكل . ووفقاً لهذا المبدأ ، وهو وحده الممكن بين المبادئ جميعها ، قام استنباطنا للمقولات ، (« نقد العقل الحض » ط^١ ص ١٢٨ - ١٣٠ ؛ ترجمة فرنسيّة ص ١٤٤ - ١٤٦) .

لقد أراد كنت أن يفسّر معرفتنا القبلية بعالم الظواهر . وفي سبيل ذلك حصر معرفتنا القبلية ، بل وكل معرفة ، في عالم الظواهر . ذلك أن العقل لا يمكن أن يعرف إلا ما هو معطى في الحواس : والادراسات الحسية يجب أن تكون معطاة في أشكال الحاسية (الزمان والمكان) وأن تخرج وفقاً لمبادئ التركيب المنسنة في الفكر . ومعنى هذا أننا نستطيع معرفة الأشياء كما تظهر لعقولنا البشرية ، ولكن ليس من حقنا أن نعد هذه المعرفة معرفة بالأشياء كما هي في ذاتها ؛ كما أنها لا نستطيع أن نأمل في الحصول على نمط آخر من المعرفة غير ذلك الذي نملكه .

وقد حار الباحثون في تحديد موقف كنت هذا :

فقال كب سمث Kemp Smith في شرحه على « نقد العقل الحض » (ص ٢٢٧ ، ٢٧٢) إن موقف كنت في نظرية المعرفة يتسم بتعريضي : الذاتية *subjectivism* والظاهرية *phenomenalism* ، وإن لم يدرك ما بين هاتين التزعتين من تناقض ، بل ظل يترجح بينهما بطريقة عمياء !

ويتون^(١) لا يوافقه على هذا التقدير ، ولكنه يشير إلى الصعوبة القائمة في نظرية كنت هذه وهي : كيف يكون ثم عالم ظواهر مشترك ، إذا كانت مادة

هذا العالم مصنوعة من انطباعاتنا الحسية الخاصة ، وشكله راجعاً إلى طبيعة
الحسية الإنسانية والتفكير الإنساني ؟

وأرجح تفسير هو القول بأن كنّت وإن مهدّ السبيل إلى المثالية المطلقة عند
فشه وهيجل ، فإنه لم يسلك هذا السبيل ولم يذهب إلى حد القول بأن العقل هو
الذّي يخلق الأشياء ، ولم يقل إن العقل هو الذي يفرض على الطبيعة قانونه .
وصحّيغ أن القوانين الجزرية خاصّة قطعاً وبدون استثناء للمقولات ، لكن لا
يمكن استخراجها كلّها من المقولات . بل لا بد من إضافة التجربة من أجل
الوصول إلى معرفتها ، (طبعة برلين ص ١٢٧) .

الباب الثاني

تحليل المبادئ أو التحليل المتعالي

١

اسكيمية التصورات المحضة للذهن

إذا عرّفنا الذهن عامةً بأنه ملكة القواعد ، فإن الحكم هو ملكة الإدراجه تحت قواعد ، أي تقرير ما إذا كان شيء ما خاصاً لقاعدة معلومة Casus datae legis . والمنطق العام لا يتضمن أية قواعد خاصة بالحكم ، ولا يمكن أن يتضمن شيئاً منها . ذلك لأنه لما كان يصرف النظر عن كل مضمون المعرفة ، فإنه لا يبقى له سوى أن يعرض بطريقة تحليلية الشكل البسيط للمعارف وفقاً للتصورات ، والأحكام ، والبراهين ، ووضع القواعد الصورية لكل استعمال للذهن .

لكن إذا كان المنطق العام لا يستطيع أن يعطي تعليمات للحكم ، فالامر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالمنطق المتعالي ، فإن مهمة هذا الأخير تصحيح وتأمين الحكم بواسطة قواعد محددة .

والنظريّة المتعالية في الحكم تتضمّن فصلين :

١ - الأوّل يبحث في الشرط الحسّي الذي يمكن وحده من استعمال التصورات المضمة للذهن ، أي اسكيبيّة الذهن المضمّن .

٢ - والثاني يبحث في الأحكام التركيبية الصادرة قبلًا – تحت هذه الشروط – عن التصورات المضمة للذهن والتي تقوم أساساً لسائر المعارف كلها قبلًا ، أعني مبادئ الذهن المضمّن .

فلدرس الموضوع الأوّل الآن :

في كل إدراج لموضع تحت تصور ، فإنّ امثال الأوّل يجب أن يكون متجلّانًا مع الثاني ، أعني أنّ التصور يجب أن يحتوي على ما هو ممثل في الموضع المطلوب إدراجه . وهذا ما يطلق عليه إدراج شيء تحت تصور . فمثلاً التصور التجربى لصحن متجلّان نوعاً مع التصور المضمّن الهندسى للدائرة ، لأنّ الشكل المستدير المفكّر فيه بالنسبة إلى الصحن : يتقدّم للعيان في الدائرة ، أو بعبارة أخرى : دائرة الصحن مدرجة في شكل الدائرة الهندسية بوجه عام .

لكن يلاحظ أنّ التصورات المضمة للذهن غير متجلّانة مع العيانات التجربية ، ولا يمكن أن توجد في عيان ما . فكيف يتأتّى إذن إدراج العيانات تحت التصورات المضمة ؟ مثلاً : العلية ، وهي تصور مضمّن للذهن ، كيف يمكن إدراج ظاهرة احتراق الورق بتقريره من عود ثوابث مشتعل – إدراج هذه الظاهرة تحت مقوله العلية ، مع أنّ العلية لا تدرك في عياننا لهذه الظاهرة ؟

ذلك هي المشكلة ، أعني : كيف نفسّر أنّ تصورات مضمّنة للذهن يمكن أن تطبّق على الظواهر بوجه عام ؟

لا بد من وسيط ، أي طرف ثالث بين التصور والعيان ، أو بين المقوله والظاهرة ، يتّوسط في تطبيق الأوّل على الثاني ، أي التصور على العيان ، أو المقوله على الظاهرة . وهذا الوسيط يجب أن يكون عطفاً من ناحية ، أي ليس

في أي عنصر تجرببي ، وأن يكون من ناحية أخرى عقلياً ، ومن ناحية ثالثة حسيّاً . وهذا هو الإسكيم المتعالي .

ومثاله : التصور المتعالي للزمان : فهو مجاز لالمقوله من حيث أنه كُلّي ويقوم على قاعدة قبلية . وهو من ناحية أخرى مجاز للظاهرة ، من حيث أن الزمان متضمن في كل امثال تجربتي المتعدد . وعلى هذا فإن تطبيق المقوله على الظواهر سيكون ممكناً بفضل التحديد المتعالي للزمان . وهذا التحديد ، بوصفه إسكيماً لتصورات الذهن ، يستخدم في إجراء إدراج الظواهر تحت المقوله .

« والإسكيم ليس إلاّ نتاج الخيال ، لكن لما كان تركيب الخيال لا يهدف إلى أي عيان ، وإنما يهدف إلى الوحدة في تحديد الحساسية ، فيبني على أن نميز الإسكيم من الصورة . فحين أضع خمس نقط الواحدة بعد الأخرى هكذا فتلت صورة العدد خمسة . لكن حين أفكّر فقط في عدد ما ، يمكن أن يكون خمسة أو مائة ، فإن هذه الفكرة هي امثال لمنهج من أجل امثال كثرة (مثلاً: ألف) في صورة ، وفقاً لتصور معين ، أولى من أن تكون هي الصورة نفسها ، ويصعب على في هذه الحالة الأخيرة أن أتقراها بعيوني وأقارنها بالتصور . وهذا الامثل لعملية عامة للخيال ابعاء توovid تصوّر بصورته هو ما أسميه : إسكيم هذا التصور .

وفي الواقع ليس الأساس في تصوراتنا الحسيّة المحسنة صور موضوعات ، بل إسكيمات . ولا توجد صورة مثل يُمكن أن تكون أبداً مطابقة لتصور مثل بوجه عام . وذلك أن أية صورة لا يمكن أن تبلغ علوم التصور الذي يفضله ينطبق هذا التصور على كل المثلثات ؛ سواء منها ما هو قائم الزاوية وغيره ، لكنها ستكون دائماً مقصورة على جزء واحد من هذا المجال . وإسكيم المثلث لا يمكن أن يوجد أبداً إلاً في الفكر ، وهو يدل على قاعدة تركيب للخيال ، بالنسبة إلى أشكالٍ عصبةٍ في المكان ؛ وموضوع التجربة أو أية

صورة لهذا الموضوع أقل قدرة على بلوغ التصور التجريبي ، لكن هذا الأخير يتعلّق دائمًا مباشرةً بإسكم الخيال . وكأنه يتعلّق بقاعدة تفيد في تحديد عياننا وفقاً للتصور ما عام . فتصور «كلب» يعني قاعدةً وفقاً لما خيالي يمكن أن يعبر بوجه عام عن شكل حيوان من ذوات الأربع ، دون أن يقتصر على شيءٍ خاص تقدّمه إلى التجربة ، أو على صورة ممكّنة يمكنني أن أمتّلها عينياً .

وهذه الإسكيمية التي يقوم بها ذهناً هي فنٌ مدفون في عوائق النفس الإنسانية وسيكون من الصعب دائمًا أن نترع جهازه الحقيقي من الطبيعة ، ابتعاده عرضه مكتشفاً أمام العيون . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن الصورة Bild, image الحسيّة ، كأشكال في المكان ، هو ناتجٌ وبطبيعةٍ شكل طرحة monogramme للخيال المحسّن القبلي بواسطته وفقاً له تكون الصور أولاً ممكّنة — وأن هذه الصور لا تكون مرتبطة بالتصور إلا بواسطة الإسكم الذي تدلّ عليه ، والذي لا تتطابق تماماً معه . وبالعكس ، فإن إسكم تصور محسّن للذهن هو شيء لا يمكن أن يردّ إلى أية صورة ؛ إنه ليس شيئاً آخر غير التركيب المحسّن ، المصنوع وفقاً لقاعدةٍ وحديةٍ بواسطة تصورات بوجه عام ، قاعدة تعبر عن المقوله ، وهو ناتجٌ متعالٌ للخيال يتعلّق بتحديد الحسّ الباطن بوجه عام . وفقاً لشريانه شكله (الزمان) بالنسبة إلى كل الامثلات ، من حيث أنها يجب أن تتسلّل قبليّاً في تصور ، وفقاً لوحدة الوعي aperception » («نقد العقل المحسّن » ط^١ ص ١٤٠-١٤١ ، ط^٢ ص ١٧٩-١٨٠؛ ترجمة فرنسيّة ص ١٥٢-١٥٣) .

ثم يعلّل كنت الإسكيّمات المتعالية للتصورات المحسّنة للذهن بعامةٍ وفقاً لترتيب المقولات وعلاقتها بها ، فيقول :

«إن الصورة المحسّنة لكل المقادير بالنسبة إلى الحسّ الخارجي هي المكان ، لكن صورة كل موضوعات الحواس بوجه عام هي الزمان . والإسكم المحسّن للكلم ، باعتباره تصوراً للذهن ، هو العدد ، الذي هو امثال يشمل الجمّع

المتوالي للوحدة (إلى المجانس) . وهكذا فإن العدد ليس شيئاً آخر غير وحدة التركيب العامل في المتعدد لعيان متجانس بوجه عام ، من حيث أني أنتج الرمان نفسه في إدراك العيان .

والواقع هو ، في التصور المحس للذهن ، ما يناظر إحساساً بوجه عام ، وبالتالي ما تصوره يدلّ بنفسه على وجود (في الزمان) . والسلب هو ما تصوره يمثل عدم وجود (في الزمان) ؛ وتقابل هذين الشيئين يتضح عن الفارق بين زمان يتصور مليتاً ويتصور هو نفسه خاويًا . ولما كان الزمان ليس إلاً شكل العيان ، وبالتالي الموضوعات بوصفها ظواهر ، فإن ما فيها يناظر الإحساس هو المادة المتعالية لكل الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها (الشيئية ، الواقع) . وكل إحساس له درجة أو كمّ به يمكن أن يملأ نفس الزمان ، أعني الحس الباطن بالنسبة إلى نفس الامثال لموضوع ما ، حتى يرجع إلى لا شيء (= صفر = سلب) . وهذا فإنْ ثم رابطة وتسللاً أو بالأحرى انتقال من الواقع إلى السلب يجعل كل واقع قابلاً للامثال ، من حيث هو كم quantum ؛ وإسكم واقع ، بوصفه كمالشيّ ما ، من حيث أن هذا الشيء ما يملأ الزمان ، هو هذا الإنتاج المستمر المطرد للواقع في الزمان ، حيث يُنزل في زمان الإحساس الذي له درجة معينة حتى اختفائه النهائي ، أو حيث يرتفع شيئاً فشيئاً من سلب الإحساس إلى كمّ هذا الإحساس .

وإسكم الجوهر هو بقاء (استمرار) الواقع في الزمان ، أعني امثالي لهذا الواقع بوصفه الأساسباقي للتعيين التجريبي للزمان بعامة ، وهو أساس يبقى إذن بينما كل الباقي يتغير . (والزمان لا يسلي ، وإنما وجود ما يتغير هو الذي يسلي فيه . وإذا يناظر الزمان الذي هو نفسه ثابت في الظاهرة – الثابت في الوجود ، أعني الجوهر ، وفي الجوهر يمكن تعين توالي الظاهر بالنسبة إلى الزمان وجودها معاً) .

وإسكم العلة والعلية لشيء بوجه عام هو الواقع الذي إذا ما وضع

إعتباطاً ، فهو يتل دأناً بشيء آخر . إنه يقوم إذن في توالي المتعدد ، من حيث أن هذا التوالي خاضع لقاعدة .

ولاسكيم البادل أو العلية المبادلة للجواهر بالنسبة إلى أعراضها هو معية تعيينات الواحد مع تعينات سائرها وفقاً لقاعدة عامة .

ولاسكيم الإمكان هو اتفاق تركيب الامثليات المختلفة مع شروط الزمان بوجه عام (مثل أن الإضداد لا يمكن أن توجد معاً في الشيء الواحد ، بل فقط الواحد بعد الآخر) ؛ فهو إذن تعين امثال شيء ما بالنسبة إلى زمان ما .

ولاسكيم الواقع هو الوجود في زمان معين .

ولاسكيم الضرورة هو وجود موضوع في كل زمان .

وبهذا نرى ما يحتويه إسكييم "كل مقوله" وما يجعله قابلاً للامتثال : بالنسبة إلى الكل ، إنتاج (تركيب) الزمان نفسه في الإدراك الضروري لموضوع ما ؛ وبالنسبة إلى الكيف ، تركيب الإحساس (الإدراك) مع امثال الزمان (أو ملء الزمان) ؛ وبالنسبة إلى الإضافة ، علاقة الإدراكات بعضها بالنسبة إلى بعض في كل زمان (أعني وفقاً لقاعدة تعين الزمان) ، وأخيراً بالنسبة إلى إسكييم الجهة ومقولاتها ، الزمان نفسه ، من حيث مضاف *correlatum* تعين الموضوع ، فيما يتعلق بمسألة معرفة ما إذا كان ، وكيف يتتب إلى الزمان .

فالإسكييمات ليست إذن غير تعيينات الزمان قبلياً ، وهي تصنع وفقاً لقواعد ، وهذه التعيينات - وفقاً لترتيب المقولات - تتعلق بسلسلة الزمان ، ومضمون الزمان ، وترتيب الزمان ، وأخيراً بمجموع الزمان ، بالنسبة إلى كل الموضوعات الممكنة . («نقد العقل المحسن » ط¹ ص ١٤٤-١٤٥ ، ط^٢ ص ١٨٣-١٨٤ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٥٣ - ١٥٥) .

وهكذا نرى أن إسكيمية الذهن ، التي يقوم بها التركيب المتعالي للخيال ، إنما تهدف إلى تحقيق الوحدة في كل المتعدد الذي يأتي به العيان في الحس الباطن . ولهذا فإن إسكيمات التصورات المحضة للذهن هي الشروط الصادقة الوحيدة التي تمكن من تزويد هذه التصورات بعلاقة مع الموضوعات ، أي معنى . والمقولات بدون إسكيم ليست إلا وظائف للذهن تتعلق بتصورات ، لكنّها لا تمثل أي موضوع .

نظام مبادئ الذهن المحس

تقوم كل معرفة على أساس عدد من القضايا الأساسية قبلية تفترضها سائرها . وهذه القضايا الأساسية قبلية مطلقة هي مبادئ الذهن المحس .

ولما كانت كل معرفة بالواقع تركيبية ، فيجب أن تكون هذه المبادئ العليا تركيبية قبلية . لهذا لا يمكن أن نعد من بينها مبدأ (عدم) التناقض ، لأنـه تحليلي . صحيح أنـ هذا المبدأ معيار كـلـي لـكلـ حـقـيقـة ، لكنـه مـعيـارـ سـليـبيـ . مـكانـهـ أـلـيـةـ حـقـيقـةـ ، وـلاـ يـؤـسـ شـيـاـ غـيرـ تـحـصـيلـاتـ الـحاـصـلـ العـقـيمـةـ فـيـ الـمـنـطـقـ الصـورـيـ . إنـ هـذـاـ المـبـدـأـ لـاـ يـتـبـ إـلـىـ الـمـنـطـقـ ، لأنـهـ يـنـطـقـ عـلـىـ الـعـارـفـ مـظـوـرـاـ إـلـيـهـ عـلـىـ أـنـهـ مـارـفـ بـعـامـةـ بـغـضـ النـظـرـ عـنـ مـضـمـونـهـ ، وـلـأنـهـ يـعـلـمـ أـنـ التـنـاقـضـ يـقـضـيـ عـلـيـهـ وـيـزـيلـهـ تـامـاـ .

لكنـ يـكـنـ مـعـ ذـلـكـ اـسـتـخـادـهـ بـطـرـيقـةـ إـيجـابـيةـ ، أـيـ اـسـتـعـالـهـ لـيـسـ فـقـطـ مـنـ أـجـلـ طـرـدـ الـبـطـلـانـ وـالـخـطاـ (بـقـدـرـ ماـ يـتـعلـقـانـ بـالـتـنـاقـضـ) ، بلـ وـأـيـضاـ مـنـ أـجـلـ تـعـرـفـ الـحـقـيقـةـ . ذـلـكـ أـنـهـ إـذـاـ كـانـ الـحـكـمـ تـحـلـيلـاـ ، سـوـاءـ أـكـانـ سـالـبـاـ أـمـ مـوجـباـ ، فـلـاـ بـدـ مـنـ إـدـراكـ صـحـتـهـ بـوـاسـطـةـ مـبـدـاـ التـنـاقـضـ ؛ لأنـاـ سـتـنـفـيـ بـحـقـ مـضـادـ ماـ وـضـعـ وـفـكـرـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـمـوـضـوعـ ؛ بـيـنـماـ التـصـورـ نـفـسـهـ يـجـبـ بـالـضـرـورةـ أـنـ

يُحْمَل على هذا الموضوع ، لهذا السبب وهو أن مضاده سيكون مناقضاً لهذا الموضوع ..

ولهذا يجب علينا أن ندع لمبدأ التناقض قيمته الكلية الكافية بوصفه مبدأ لكل المعرفة التحليلية ؛ لكن الثقة به وفائدة لا تتعديان الثقة والفائدة المتعلقتين بعيار كاف للحقيقة . ذلك أن كون المعرفة لا يمكن أن تقوم ضده دون أن تقضي على نفسها بنفسها، هذا يجعل من هذا المبدأ شرطاً لا غنى عنه *sine qua non* لكنه لا يجعله المبدأ المعين لحقيقة معرفتنا .

على أنه يمكن صياغة هذا المبدأ الصوري بصيغة يندس فيها تركيب اندساساً حدث عن غفلة دون فائدة ، وهي : من المستحيل أن يكون الشيء وألا يكون معاً في نفس الوقت . فمثلاً الإنسان الشاب لا يمكن أن يكون شيخاً في نفس الوقت ؛ لكن يمكنه أن يكون شاباً في فترة ما ، وألا يكون شاباً – أي يكون شيخاً – في فترة أخرى . لكن مبدأ التناقض ، من حيث أنه مبدأ منطقي خالص ، ينبغي ألا يقصر دعاؤه على علاقات الزمان ؛ وهذا فإن هذه الصيغة تتعارض تماماً مع الغرض من هذا المبدأ . وسوء الفهم إن نشأ أولاً من فصل محمول شيء ما عن تصور هذا الشيء ، ثمربط هذا المحمول بمضاده ؛ وما يتبع عن ذلك من تناقض لم يعد يتعلق بالموضوع ، بل يتعلق فقط بمحموله المرتبط به تركيبياً ، ولا يقع إلا إذا وضع المحمولان الأول والثاني في نفس الوقت . فإذا قلت أن رجلاً جاهلاً هو ليس متعلمًا ، فيجب في نفس الوقت أن أضيف هذا الشرط : « في نفس الوقت » ، لأن من هو في وقت ما جاهل يمكن تماماً أن يكون متعلمًا في وقت آخر . لكن لو قلت : لا جاهل متعلم ، فإن القضية تكون تحليلية ، لأن الخاصة (الجهل) تسهم في هذه الحالة في تكون تصور الموضوع ؛ والقضية السالبة تصدر حياله عن مبدأ التناقض ، دون حاجة إلى إضافة الشرط : « في نفس الوقت » .

« والمبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية هو أن كل موضوعٍ خاضعٌ للشروط الفضفاضة للوحدة التركيبية لم تعدد العيان في تجربة ممكنة » . (طبعة برلين ص ١٤٥ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٦٢) .

وإمكان التجربة هو الذي يعطي لمعارفنا القبلية كلها واقعاً موضوعياً . والتجربة إنما تقوم على الوحدة التركيبية للظواهر ، أي على تركيب موضوع الظواهر عامة بواسطة تصورات . وب بدون هذا الترتيب لن تعدد معرفة ، بل مجرد مجموعة من الإدراكات . وهذا يوجد كأساس للتجربة مبادئ ، أي قواعد عامة لوحدة تركيب الظواهر .

ويُلْجأ مرة أخرى إلى لوحة المقولات لتقديم مشروع لوحة المبادئ « لأن المبادئ ليست شيئاً آخر غير قواعد الاستخدام الموضوعي للمقولات » . وهكذا هذه اللوحة :

مبادئ، النهان المحسّن :

المقولات :

- | | |
|-------------|---------------------------------|
| ١ - الكم | بنييات العيان |
| ٢ - الكيف | توقعات الإدراك |
| ٣ - الاضافة | نظائر التجربة |
| ٤ - الجهة | مصادرات الفكر التجريبي بوجه عام |

والمجموعتان الأوليان من المبادئ ، ويقينهما عيانى ، يطلق عليهما اسم المبادئ الرياضية ؛ والمجموعتان الأخريان ويقينهما منطقى discursive يطلق عليهما اسم : المبادئ الديناميكية .

١ - بنييات العيان

مبدأ هذه البنييات هو : « كل البيانات هي مقادير ممتدة » . ذلك أن كل ظاهرة لها بالضرورة الزمان والمكان بمثابة شكلين لها . ولكنني

لا أستطيع أن أمتثل مدة معيّنة إلاً، بالإضافة المتواالية لكل اللحظات التي تولّتها ، كذلك لا أستطيع أن أمتثل خطأ دون أن أجره في عقلي ، أي دون أن أنتج على التوالي كل أجزائه . وهذا الامتثال السابق للأجزاء الذي يجعل امتثال الكل ممكناً ، هو بالتعريف ، الطابع الخاص بالمقادير المتداة . فكل الظواهر إذن تدرك على أنها مجموعات من أجزاء .

والهندسة وبديهيّاتها إنما تقوم على هذا التركيب الذي يتولاه الخيال المبدع ، وكذلك تقوم كل معرفة ب موضوعات التجربة ، لأن الإدراك لا يكون ممكناً إلاً بالبيان الحالص للزمان والمكان . ومن هذا نستطيع أن نستنتج قبلياً أن حسابات المهندس تتطبق بالضرورة على موضوعات التجربة ، وعلى الظواهر .

ب - توقعات الإدراك

ومبدؤه هو : « في كل الظواهر ، الواقع – وهو موضوع الإحساس – له مقدار ذو شدة ، أي له درجة » .

ذلك أن لكل ظاهرة مادة معطاة من الحس (اللون : الصوت) وتكون الواقع . وهذا الواقع له مقدار ذو شدة ؛ فيمكن أن يتّنوع من الصفر في الإحساس إلى أية درجة ممكّنة ، لكنه معطى دائماً بوصفه وحدة ، ويُشعر به كله مباشرة ، ولا يُتّبع ، مثل المقادير المتداة ، من التركيب المتواali لعدة إحساسات . صحيح أن الذهن لا يمكن أن يعرف قبلياً درجة الإحساس وإنما التجربة وحدها هي التي تستطيع أن تكشف عن شدة طعم أو لون . لكن لو صرفاً النظر عن السرجات المختلفة التي يمكن أن يمرّ بها إحساس ، فإنه يبقى التصور العام التّركيبي للتدرج وهو شكل عام قبلى ، درجاته الجزيئية المعروفة قبلياً لن تكون غير العينات .

ولهذا المبدأ أهمية عظمى في الفزياء ، لأنه يسمح بأن ندخل قليلاً في نظرية المادة عنصر آخر غير عنصر الكم الممتد الذي أقرّ به الديكارتيون . ويقضي خصوصاً على فرض الحالات الذي بما إليه بعض الفزيائيين لتفسير عدم التساوي في وزن كرة من الرصاص وكمة من العاج كليهما من نفس الحجم . فتبعاً لمبدأ كنت هذا يمكن أن تتصور أن المقدار ذو الشدة لظاهرة ما يتغير في الدرجة دون أن يزيد مقداره الامتدادي أو يتقصّ . فلا بد إذن من الإقرار بالاتصال المزدوج – من حيث الشدة ومن حيث السعة والامتداد – لكل الظواهر .

والتوقع هو كل معرفة بواسطتها أستطيع أن أعرف وأعيّن قليلاً ما يتسبّب إلى المعرفة التجريبية . لكن لما كان في الظواهر شيء لا يعرف قليلاً ويكون الفارق بين التجاري وبين المعرفة القبلية ، وهو الإحساس (بوصفه مادة الإدراك) ، فإنه ينبع عن هذا أن الإحساس هو ما لا يمكن توقعه أي معرفته سلفاً . ومن الممكن أن نسمّي توقعات الظواهر : التعيّنات المضضة في المكان والزمان من ناحية الشكل ومن ناحية الكم ، لأنها تمثّل قليلاً ما لا يمكن أن يعطي إلا بعدياً في التجربة .

والمقدار ذو الشدة هو المقدار الذي لا يدرك إلا بوصفه وحدة . وفيه الكثرة لا يمكن أن تمثل إلا بتقريبيها من السلب = صفر . فكل حقيقة في الظاهرة لها إذن مقدار ذو شدة ، أي لها درجة . فلو نظرنا إلى هذه الحقيقة على أنها علة ، فإننا نسمّي باسم درجة الواقع – من حيث العلة – لحظة ما ، مثل لحظة التقلّل ، وذلك لأن الدرجة لا تدل إلا على المقدار الذي إدراكه ليس متواجاً ، بل يتم في لحظة .

واتصال المقادير هو خاصيتها في أن لا يكون في ذاتها أي جزء هو أصغر جزء ممكن (جزء بسيط) . فالزمان والمكان كائن متصلان ، لأنه لا جزء منها يُعطّى لا يكون محصوراً داخل بعض الحدود (النقط واللحظات) ، ولأنه ،

تبعاً لذلك ، يجب أن يكون هذا الجزء نفسه بدوره مكاناً أو زماناً . وإنذن فالمكان لا يتألف إلاً من أمكنته ، والزمان لا يتألف إلاً من أزمنته .

وكل الظواهر بوجه عام هي مقادير متصلة ، سواء من حيث عيانها بوصفها مقادير ممتدة ، ومن حيث الإدراك البسيط (الإحساس) بوصفها مقادير مشتدة (أو ذات شدة) . وحين يتقطع تركيب متعدد الظواهر ، يصبح هذا المتعدد مجموعاً من عدة ظواهر ليس ناتجاً عن الاستمرار البسيط للتركيب المتبع لحالة ما ، وإنما بعکرار تركيب متقطع دائماً . فمثلاً حين أقول إن ١٣ تالراً هي كمية من الفضة ، فهذا التعبير صحيح بالقدر الذي به أفهم من هذا مقدار مارك من الفضة الرقيقة ، هو من غير شك مقدار متصل ليس فيه أي جزء هو الأصغر ، بل فيه كل جزء يمكن أن يكون قطعة فضة تحتوي على مادة تقطع أصغر منها . لكن لو فهمت من هذا التعبير : ١٣ تالراً مستديرة ، مأخوذه على أنها هذا العدد من قطع النقود (مهما يكن تركيب ما فيها من معدن الفضة) ، فإني أخطيء إن سميتها كمية من التالرات ، وعلى — على العكس — أن سميتها مجموعة أي عدداً من قطع من الفضة . فلما كانت الوحدة هي أساس كل عدد . فإن الظاهرة — من حيث هي وحدة — هي كمية ، وبهذه المثابة هي دائماً متصلة .

جـ - نظائر التجربة

وصيغتها العامة هي : « التجربة ليست ممكنة إلاً بامثال رابطة ضرورية بين الإدراكات » .

وهذا المبدأ يتبع مباشرةً من نظرية المقولات . ذلك أن الإدراكات ، وهي مشتلة ومتخلفة ، لا يمكن أن تصير معرفة موضوعية إلا بشرط أن تدرك

في تركيب مطابق لقوانين الذهن . وفي الزمان ترابط إدراكاتنا ، وفقاً لثلاثة ضروب مختلفة ، هي : الاستمرار ، التوالي ، المعية . ومن هنا توجد ثلاث قواعد أو نظائر للتجربة ، تتأثر ثلث مقولات هي : الجوهر ، العلة ، البادل .

والبدأ العام لهذه النظائر الثلاث يقوم على الوحدة الفضورية للوعي ، *aperception* بالنسبة إلى كل شعور تجربى يمكن (للإدراك) في كل زمان ، وبالتالي — ما دامت هذه الوحدة تصلح أساساً قبلياً — على الوحدة التركيبية لكل الظواهر ، من حيث علاقتها في الزمان .

فلندرس كل واحدة من هذه النظائر الثلاث :

١ - مبدأ استمرار الجوهر

يقول هذا المبدأ أو النظيرة الأولى : الجوهر يستمر (يبقى) في كل تغير الظاهر ، وكيفية لا تزيد في الطبيعة ولا تنقص .

ومعظم الفلسفه قد أقرّوا بهذا المبدأ ، لكنهم ظنوا خطأً أنه قضية تحليلية وأغفوا أنفسهم من البرهنة . لكن المنهج النقدي يسمح ببرهان مبدأ الجوهر باسم شروط التجربة الممكنة . ذلك أننا لو فرضنا أن شيئاً قد ابداً ابداءً مطلقاً ، فإن علينا أن نقر بوجود لحظة لم يكن فيها موجوداً . لكن لما كان من غير الممكن تصوّر زمان خاوي ، فلا بد بالضرورة من ربط هذه اللحظة بما يسبقها . وإذا لا بد من ربط الحاضر بالماضي واعتبار ما يولد أنه تغير فيما قد كان . وبالجملة ، التغير ، وهو موضوع الإدراك — ليس ممكناً إلا بفضل ما هو ثابت . والتغير هو ضرب من الوجود يتلو ضرباً من الوجود لنفس الشيء . وإنذن فكل ما يتغير هو مستمر وباق ، ولا يتغير منه إلا حالته .

ولما كان هذا التغير لا يتعلّق إلّا بالتعيّنات التي يمكن أن تنتهي أو أن تبدأ ، فإنّ في وسعنا أن نقول – بمعنى ييلو متسماً بطابع المفارقة – إن المستمر أو الباقي (الجوهر) هو الذي تغير ، وأنّ التغيير لا يحدث له تغير في الوجود ، بل فقط تغير في الحالة ، لأن بعض التعيّنات تنتهي والبعض الأخرى تبدأ .

وإذن فالتحريف لا يمكن أن يدرك إلّا في الجوهر ، ولا يمكن إدراك الميلاد والموت إلّا بوصفهما تعينات للمستمر أو الباقي ، لأن المستمر هو الذي يمكن من امتداد الانتقال من حالة إلى أخرى ، من عدم الوجود إلى الوجود .

٢ - النظيرة الثانية :

مبدأ الإلتجاج

يقول هذا المبدأ : « كل التغيرات تنتج وفقاً لقانون الارتباط بين العلة والمطلول » .

إن كل الظواهر هي عبارة عن تغير شيء يبقى ويستمر ؛ والتغيير ييلو لنا دائماً على شكل توالٍ في الزمان . لكن إذا لم نقر برابطة بين الحدين أ ، ب في التغير – غير رابطة التوالي التي يدركها الحس ، فإننا لا نملك أن نقول شيئاً أكثر من أن ب ظهرت لنا بعد أ : وستكون هذه العلاقة ذاتية خالصة ، ويمكن الخيال على هواه أن يقلّبها ويفترض أن الحد الثاني قد سبق الحد الأول . فلكي تكون علاقة التوالي محكمة ومعيبة بدقة ، كما يقتضي العلم ، فلا بد لي أن أفرض على الإدراك وعلى الخيال التصور التركيبي لعلاقة من شأنها أن تجعل أ تعين بالضرورة ب . وهذا التصور هو تصور العلية .

أما أن نزعم مع هيوم أن فكرة العلية مستمدّة من اعتقاد إدراك تواليات ثابتة ، فهذا من شأنه سلبها الطابع الجوهرى الخاص بها ، أعني الضرورة والكلية . فالذهن وحده هو الذي يستطيع أن يعيّن قبلياً للظواهر مكاناً معيناً في الزمان ، وذلك بأن يعتبرها معلولات بالنسبة إلى ظواهر سابقة . فلا بد إذن من قلب النتيجة التي يقول بها التجربيون ، وأن نقول : كل تجربة تفترض الذهن ، وهو وحده الذي يمكن من امثالي موضوع بوجه عام .

ويكفي أن ننظر إلى المشكلة من ناحية الزمان : فإننا نلاحظ أن الزمان السابق يعيّن بالضرورة الزمان التالي ، بمعنى أنني لا أستطيع الحصول على الزمان التالي إلا من خلال الزمان الأول ؛ وهذا قانون حاسستنا ضروري ، لأن الزمان ما هو إلا شكل حاسستنا . وهذا فإنه من الضروري في المعرفة التجريبية لسلسل الزمان أن تعين ظواهر الزمان الماضي كلَّ وجود في الزمان التالي ، وأن الظواهر التالية لا تقع إلا بالقدر الذي به وجودها يعيّن بالأحداث السابقة .

والذهن هو الذي يجعل التجربة ممكنة ، لأنّه بدون الذهن لا نستطيع أن نعرف شيئاً . يقول كرت : « لكل تجربة وحتى لإمكان أيّة تجربة يلزم الذهن ، والدور الأول الذي يقوم به فيها ليس لإيضاح امثالي الموضوعات ، بل جعل امثالي الموضوع بوجه عام ممكناً . وهو إنما يحصل على هذا المطلوب من كونه ينقل ترتيب الزمان إلى الظواهر وإلى وجودها ، معيناً لكل واحدة منها – منظوراً إليها على أنها نتائج – مكاناً معيناً قبلياً ، بالنسبة إلى الظواهر السابقة ، مكاناً بدونه لن تتفق مع الزمان الذي يعيّن قبلياً مكان كل أجزائها – لكن تعين الأماكن هذا لا يمكن أن يستمد من علاقة الظواهر بالزمان المطلق (لأنّه ليس موضوعاً للإدراك) ؛ بل لا بد – على العكس – من أن تعين الظواهر بعضها البعض أماكنها في نفس الزمان وتجعلها ضرورية في ترتيب الزمان ،

أي أن ما يتلو أو يحدث يجب أن يتلو - وفقاً لقاعدة عامة - ما كان متضمناً في الحالة السابقة ؛ ومن ثم توجد سلسلة من الظواهر تتبع - بواسطة الذهن - نفس الترتيب ونفس التسلسل المتصل في سلسلة الإدراكات المكتبة ، اللذين تجدهما قبلياً في شكل العيان الباطن (عيان الزمان) حيث ينبغي لكل الإدراكات أن تجد مكانها .

فإن شيئاً ما يحدث : هذا إدراك يتسب إلى تجربة مكتبة ويصير واقعاً يكتونى أنظر إلى الظاهرة على أنها معيّنة من حيث مكانها في الزمان ، وبالتالي من حيث كونها موضوعاً يمكن دائماً العثور عليه وفقاً لقاعدة في تسلسل الإدراكات . لكن هذه القاعدة التي تفيد في تحديد شيء ما فيما يتعلق بسلسل الزمان هي أن نجد فيما يسبق الشرط الذي يجعل الحادث يتلو دائماً ، أي على نحو ضروري . فإذاً مبدأ العلة الكافية هو أساس التجربة المكتبة ، أعني المعرفة الموضوعية للظواهر من ناحية علاقتها في توالي الزمان .

والدليل على هذا المبدأ يقوم فقط في الحجج التالية :

إن كل معرفة تجريبية تفترض تركيب المتعدد الذي يقوم به الخيال ، وهو دائماً تالٍ ، أعني إن الامثلات تتوالى فيه دائماً الواحد تلو الآخر . لكن التوالي لا يتحدد أبداً في الخيال من وجهاً نظر الترتيب بالنسبة إلى ما يجب أن يسبق وما يجب أن يتلو ، وسلسلة الامثلات التي تتوالى يمكن تناولها صعوداً أو نزولاً . فإذاً كان هذا التركيب هو تركيب لإدراك متعدد ظاهرة معطاة ، فإن الترتيب يتغير في الموضوع ، أو بتعبير أدق ، هاهنا ترتيب للتركيب المتواتي يعني موضوعاً ، وتبعاً له لا بد أن شيئاً ما يسبق ، وهذا شيء إذا ما وضع ، فلا بد أن يتلوه شيء آخر بالضرورة .

وثم صعوبة لا بد من التغلب عليها وهي أن مبدأ الارتباط العلوي بين

الظواهر مقصور على توالياً ، بينما في استخدام هذا المبدأ نجد أنه ينطبق أيضاً على معيتها وأن العلة والمعلول يمكن أن يوجدا معاً . فمثلاً : في الغرفة حرارة لا توجد في الهواءطلق . فأبحث عن السبب فيما حواليه . فأجد الموقد مشتعلأ . وهذا الموقد يوجد علة في نفس الوقت الذي فيه يوجد معلوله وهو حرارة الغرفة . وهكذا لا يوجد توال في الزمان بين العلة والمعلول ، بل يوجدان معاً في نفس الوقت . ومعظم العلل الفاعلية في الطبيعة توجد في نفس الوقت الذي فيه توجد معلولاً لها ، والتالي في الزمان هذه المعلولات يرجع فقط إلى كون العلة لا يمكن أن تنتج كل معلولها في لحظة . لكن في اللحظة التي فيها يبدأ المعلول في الظهور ، يكون دائماً في نفس الوقت مع علية علته ، لأنه لو توقفت هذه العلة لحظة ، لما كان المعلول يحدث . وينبغي أن يلاحظ هنا أن الأمر إنما يتعلق بترتيب الزمان ، لا بجريانه : فالعلاقة تبقى ، حتى لو لم يَجُرِ الزمان . والزمان بين علية العلة ومعلولها المباشر يمكن أن يسير وهو يزول ، والعلة والمعلول يكونان حيتان حيتان معاً ، لكن علاقة الواحد بالآخر تبقى مع ذلك دائماً قابلة للتحديد في الزمان . فلو اعتبرت علة وجود غفور في المخدة الآتية وجود كرة عليها ، فإن العلة موجودة مع المعلول في نفس الوقت . ومع ذلك فإني أميّز كليهما عن طريق علاقة الزمان الموجودة في ارتباطهما الديناميكي . ذلك أنني إذا وضعت الكرة على المخدة ، فإنه يحدث غفور على السطح الذي كان قبل مستوىً . لكن إذا كان في المخدة غفور من قبل دون أن أعرف سببه ، فإني لا أستطيع في التو أن أنسبه إلى كرة من الرصاص .

فال التالي هو إذن المعيار الوحيد التجاري للمعلول بالنسبة إلى علة السبب الذي يسبق . وهذه العلية تقود إلى فكرة الفعل ، وهذه تعود إلى تصور القوة ، وبالتالي إلى تصور الجوهر . وحيث يكون الفعل ، وبالتالي : النشاط والقوة – يكون هناك أيضاً الجوهر ، ويجب أن نبحث في هذا عن مقر هذا المصدر

المحض للظواهر . لكن حين نريد تفسير المقصود بالجوهر ، يصعب علينا الأمر . فكيف تستخرج من الفعل إلى استمرار الفاعل ، وهذا مع ذلك معيار جوهرى خاص بالجوهر ؟

العلية والتوالي

وهكذا نرى أن العلية عند كثت تقوم على التواли أساساً ، وإن قامت أيضاً في وقت واحد معاً ، والتوالي يجري على قاعدة بحيث أنه إذا وقع الحادث أ ، فإن الحادث ب لا بد أن يتلوه ، إذا كانت سائر الظروف واحدة .

ولكن من الخطأ ، كما لاحظ بيتون^(١) – أن تستخرج من هذا أن كثت يقصد بالعلية مجرد التوالي الضروري ، ولا شيء أكثر من ذلك . ذلك أنه يعني بإثبات ما سماه باسم إسقليم التواли الضروري . لكنه وهو يفعل ذلك هو يعتقد أنه يبيّن أن الموضوعات الظاهرة يجب أن تتطابق مع مقوله السبب والتالي ، وأن هذه المقوله المحضة تطلق معناها وأهميتها إذا ما ترجمت إلى لغة الزمان وتتحول بذلك إلى العلة والمعلول . وهو ينظر إلى العلة على أنها أساس المعلول ، لكنه أساس يجب أن يسبق المعلول ، بينما الأساس المنطقي الحالص لا يسبق تاليه . وبعبارة أدق العلة هي (أو تنتهي على) أساس وجود المعلول ، إنها مبدأ التغير .

وكنت إنما يتحدث عن العلة الفاعلية ، ويحدددها بأنها « علة من خلال قوة فعالة ». وصفات العلية هي القوة ، والعقل ، والانفعال . فالعلية تقود إلى

H.J. Paton : Kant's Metaphysic of Experience, II. p. 281. London, 1970. (١)

فكرة الفعل أو الفعالية ، وفكرة العقل تقود إلى فكرة القوة ، ومن ثم إلى فكرة الجواهر . وهكذا نرى كنت يستخدم نفس الأفكار الواردة في فزياء نيوتن ، ولا يحاول تعديلها ، ذلك أن نيوتن كان يرى أن العلة « تتبع » معلوّها .

ويرى بولزن^(١) أن رأي كنت هو أن العلية ليست شيئاً آخر غير التوالي المستقيم ، لأنّه يرى أن الم الموضوعات والأحداث هي مجرد مظاهر أو أفكار ، وليس هناك نشاط أو فعالية علية في الأفكار . ولا يرى بيتون (ج ٢ ص ٢٨٢) هذا الرأي لأن كون العالم هو مجرد مظهر للعقل الإنسانية لا يعد سبباً كيلا يظهر للعقل الإنسانية على أنه مكون من جواهر تفعل عليه بعضها في بعض ، وتكشف فعالية واقعية أو علية ديناميكية . والصعوبة الوحيدة هي في تحديد المقصود بقولنا : « فعالية واقعية » – وهي صعوبة لا توجد في الفلسفة التقديمة وحدها .

٣ – النظيرة الثالثة :

مبدأ التبادل

يقول هذا المبدأ : « كل الجواهر ، من حيث أنها يمكن أن تُدرك معاً في المكان ، هي في حال تبادل للفعل عام » .

ففي التجربة إدراكانا متواالية ؛ لكننا نستطيع في أحيان كثيرة أن نقلب ترتيب هذه التواليات وننقل كما نشاء نظرنا من ب إلى أ ، أو من أ إلى ب . وإنذن توجد أشياء مختلفة في نفس الوقت . لكن هذه المعرفة نفسها مستحبة – بدون فعل متبادل للأشياء المترتبة معاً . إذ لو افترضنا جواهر منزولة بحيث لا يمكن أحداً أن يؤثر في الجواهر الأخرى ولا أن يتلقى تأثيرها ، فإن إدراكنا يمكنه ، شيئاً فشيئاً ، أن يحدد كل واحد منها ، لكننا لا نستطيع أن نحدد هل يوجد بين هذه الإدراكات المختلفة ترتيب توالٍ أو متعة . فلا بد إذن أن يكون بين أ ، ب علاقة بحيث تعين كلتاها مكان الأخرى في الزمان ؛ ويبدون هذه العلاقة ، ستكون تجربة المعرفة مستحبة . فمـ إذن من وجهة نظر التجربة اتصال كامل ، واشتراك حقيقـي بين الجواهر ؛ والخلاف ، لو افترض وجوده فعلاً ، لا يمكن على كل حال أن يصير موضوعاً لأية إدراك .

ويوضحـ كنت الفعل المتبادل في التجربة بما يجري بين مختلف أجزاء الجسم الواحد من جنب وتنافر مـبادلين . ويـسوق قانون الحـاذية مـثالاً بـارزاً على فـكرة الفعل المـتبادل . كذلك يقول إن القانون الثالث في المـيكانيكا – وهو القـائل بأن لكل فعل رد فعل يـساويه – هو تـطبيق لـفـولة الفعل المـتبادل على المـادة . وكل هذا يـدل على أن المـقصود بالـفعل المـتبادل أو مـبدأ التـبـادل عـلـيـةـ الجـواـهر بعضـها في بعضـ علىـ التـبـادـل .

والعـلاقةـ التيـ بهاـ نـتـعـرـفـ وـجـودـ الأـشـيـاءـ مـعاًـ هيـ أنـ النـظـامـ فيـ تـركـيبـ الإـدـراكـ قـابـلـ للـعـكـسـ :ـ فإذاـ كانـتـ أـ ،ـ بـ ،ـ جـ ،ـ دـ ،ـ هـ مـوـجـودـةـ مـعاًـ ،ـ فإنـناـ نـسـتـطـيعـ أنـ نـفـرـضـ لـماـ أـيـ تـرـتـيبـ كـانـ ؛ـ يـنـمـاـ لـوـ كـانـ مـتـواـلـيـةـ ،ـ لـكـانـ مـنـ الـضـرـوريـ

أن نرتها على نحو واحد هو الذي تحدث عليه .

• • •

تلك إذن هي نظائر التجربة الثلاث . « وهي ليست إلا مبادئ تحديد وجود الظواهر في المكان ، وفقاً لضروره الثلاثة : العلاقة مع الزمان نفسه بوصفها علاقة مع مقدار (مقدار الوجود ، أي المدة) ؛ والعلاقة في الزمان بوصفها في سلسلة (التوالي) ، وأخيراً العلاقة في الزمان بوصفها في مجموع من كل الوجود (المعية) . ووحدة تحديد الزمان هذه ديناميكية كلها ، أعني أن الزمان لا ينظر إليه على أنه ما تحدد فيه التجربة مكانها مباشرة في كل لحظة – وهذا أمر مستحيل ، لأن الزمان المطلق ليس موضوعاً للإدراك حيث يمكن أن تجتمع ظواهر – بل على أنه قاعدة الذهن التي يمكنها وحدها أن تزود وجود الظواهر بوحدة تركيبية ناتجة عن علاقات الزمان ، وأن تعين لكل واحدة منها مكانها في الزمان ، وبالتالي يعينها بطريقة قبلية وعلى وجه صالح لكل الأزمنة وكل زمان .

ونعي بالطبيعة (بالمعنى التجربى) تسلسل الظواهر ، فيما يتعلق بوجودها ، وفقاً لقواعد ضرورية ، أعني وفقاً لقوانين . فـ إذن بعض القوانين ، وبالتالي قوانين قبلية ، تجعل الطبيعة ممكناً أولاً ؛ والقوانين التجريبية لا يمكن أن توجد ويعثر عليها إلا بواسطة التجربة ، بل – وهذا أمر ي يعني ملاحظته – وفقاً لسائر القوانين الأصلية التي تجعل التجربة نفسها أولاً ممكناً . ونظائرنا هذه تمثل إذن وحدة الطبيعة في تسلسل الظواهر تحت بعض الأسس *exposants* التي لا تعبّر عن شيء آخر غير علاقة الزمان (من حيث هو يشمل كل تجربة) مع وحدة الإدراك *aperception* ، وهي وحدة لا يمكن أن توجد إلا في التركيب وفقاً لقواعد . إنها تتفق إذن لتقول إن كل الظواهر تقوم في طبيعة ،

ويجب أن تقيم فيها ، لأنه بدون هذه الوحدة القبلية لا يمكن وجود وحدة التجربة ، وبالتالي لا يمكن وجود أي تعيين في موضوعات التجربة . (« نقد العقل المحس » ط ^١ ص ٢١٥ - ٢١٦ ، ط ^٢ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ؛ ترجمة فرنسية ص ١٩٨ - ١٩٩) .

مصادرات الفكر التجربى بوجه عام

هذه المصادرات ثلاثة وهي :

- ١ - ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (فيما يتعلق بالعيان والتصورات) هو ممكن .
- ٢ - ما يتماسك *zusammenhängt* مع الشروط *المادية* (لإحساس) هو واقعى .
- ٣ - ما يتحدد اتفاقه *Zusammenhang* مع الواقع تبعاً للشروط العامة للتجربة هو ضروري (يوجد بالضرورة) .

أ - المصادرات الأولى : الامكان

ذلك أن الشيء لكي يكون ممكناً يجب أن يراعي الشروط التي بدونها لا يمكن أن توجد تجربة ويجب أن يُدرك في عيان ويُدرج تحت تصور . وينبغي أيضاً أن تميّز بدقة بين الإمكان التركيبى أو المعاىي وبين الإمكان المنطقى أو التحليلى . وهذا الأخير يقتصر على عدم التناقض ، وهو القانون الأسمى لكل فكر ، لكنه قانون سلبي خالص . فمثلاً ليس من التناقض أن يُحضر شكل بين مستقيمين ؛ فقط حين تركب الأشكال في عيان المكان يتبيّن لنا أن من التحليل حصر امتداد بين مستقيمين . والسبب الذي من أجله وقع بعض الفيزيائين

فرائس للأوهام ، مثل الاعتقاد في الكهان أو في تحضير الأرواح – هو أنهم اعتقدوا أن لهم الحق في تقرير صحة أية قضية خالية من التناقض . وهذه أوهام استطاع التقد أن يبيّن أنها إنما تتصور بانتهاك القواعد الأساسية للمعرفة .

وكنت إنما يبحث في إمكان الأشياء . فيكون الشيء ممكناً إذا كان تصوره يتفق مع الشروط الشكلية للتجربة ، ويقصد بذلك أن لهذا التصور للشيء الممكن واقعاً موضوعياً أو حقيقة متعلقة . غير أنه أحياناً يقصد (مثلاً) في ص ٢٢٢ ط^١ = ٢٦٩ ط^٢) أن تصور موضوع ممكناً هو نفسه تصور ممكناً .

وكنت يقول بأربعة أنماط من التصورات : تصورات تجريبية ، تصورات محضية ، تصورات مصطنعة ، وتصورات رياضية :

أ) والتصورات التجريبية هي تعليمات من التجربة ، ونحن نعلم أن موضوعاتها إنما هي ممكنة لأننا نعلم أنها واقعية . ولما كانت تعليمات من التجربة ، فلا بد لها من التطابق مع الشروط الشكلية للتجربة التي استمدت هي منها .

لكن كنت إنما يهم بإمكان الموضوعات التي تُعرَف مستقلةً عن التجربة ، وبالتالي تعرف عن طريق تصورات قبلية . ومن رأيه أن مثل هذه الموضوعات لا يمكن أن نعرف أنها ممكنة من مجرد فحص التصورات ؛ بل علينا أن ننظر هل التصور يتفق مع الشروط الشكلية للتجربة أو يعبر عنها .

ب) ويقصد كنت من التصورات القبلية ليس فقط المقولات (وهي التصورات المحضية) والتصورات الرياضية ، بل وأيضاً التصورات المصطنعة .

وفيما يتصل بالمقولات يقول إن مجرد امتلاك تصورات : الجوهر ، والعليّة ، والفعل المتبادل – لا يبرهن بنفسه على أن ثم أشياء ممكنة تنطبق عليها هذه التصورات . وإنما نعرف أن موضوعاتها ممكنة – لأننا نعرف أنها تعبّر قبلياً عن العلاقات الضرورية للإدراكات الحسيّة في كل تجربة . ونحن نعلم ذلك

مستقلًا عن التجربة ؛ لكننا لا نعلمه مستقلًا عن كل علاقة مع شكل التجربة بوجه عام وعلى الوحدة التركيبية التي فيها وحدها تعرف الموضوعات تجريبياً.

ج) أما التصورات المصطنعة فإنها - بمعنى ما - مستقلة عن التجربة ، لأن امتراج العناصر التي فيها هو نتاج اعتباطي للعقل ، ولا يوجد في التجربة نفسها . لكن في بعض التصورات المصطنعة يلاحظ أن العناصر المزروجة هي تجريبية أصلًا ، مثلما تتحدث عن ساعة سفينة ، أو عن سراب أو عن قطور . وكانت إنما يقصد التصورات المصطنعة التي تضعها بزوج عناصر هي قبلية أصلًا ، وهذا فإن لها مظاهر التصورات القبلية نفسها . فمثلاً حين تكون لدينا تصورات مخصبة ، مثل الجوهر ، القوة ، الفعل المتبادل ، فإننا نستطيع استخدامها من أجل تكون تصورات جديدة ؛ لكن الموضوعات التي تنتج عن هذا الطريق هي مجرد تخيلات للذهن ، اللهم إلا إذا كانت امتراجات عناصرها موجودة في التجربة الفعلية . ويقدم مثالاً لذلك : الجوهر الثابت في المكان ، دون أن يملأ المكان ، أي أنه كوسط بين المادة والعقل ، أو تصور قوة الآباء بما سيحدث في المستقبل ، أو تصور تبادل فعل روحي مثل التخاطر (التبليجي) - وكلها أمور لا توجد في التجربة الفعلية .

وبالجملة فإن التصورات المصطنعة ينبغي أن ينظر إليها على أنها تصورات تجريبية ، وإمكان موضوعاتها يمكن إثباته فقط ببيان أن مثل هذه الموضوعات يمكن أن تجرَّب .

د) والنوع الأخير هو التصورات الرياضية ، وقد ينظر إليها أحجاناً على أنها صنف خاص من التصورات المصطنعة . إنها تركيبات اعتباطية يقوم بها الذهن ، وهي مستقلة عن التجربة ، لكن لها ميزة خاصة بها وهي أن من الممكن تركيبها قبلياً ، أعني أن العيان المانظر لها يمكن أن يُعرض قبلياً (« فقد العقل المحسن » ٧١٣ = ب ٧٤١) . فمثلاً تصور شكل مخصوص بين مستقيمين : هذا أمر من الممكن تصوره منطقياً ، لأنه لا يوجد تناقض منطقى بين تصور شكل ما

وتصور مستقيمين وتركيبيهما . لكن لا يوجد في التجربة شكل مناظر لهذا ، لأن مثل هذا الشكل لا يمكن رسمه في المكان . ومن هنا ينبغي التمييز بين الامكان المنطقي لتصور ما – وهو أمر يمكن معرفته من التصور نفسه – وبين الامكان الواقعي للموضوع ؛ وهو لا يمكن أن يعرف من التصور نفسه ، وإنما من التجربة الواقعية .

والخلاصة أن التصور لا بد أن يكون له موضوعات ممكنة إذا كان يعبر عن الظروف الضرورية للتجربة ، إما بوصفه مقوله أو تصوراً رياضياً ؛ وفي سائر أحوال التصورات فإننا لا نعرف أن موضوعاتها تكون ممكنة إلا إذا كنا نعرف أنها واقعية . ولما كانت المقولات لا معنى لها إلا بالإشارة إلى زمان ومكان . ولما كانت كل التصورات الرياضية تتوقف على عيادات حضرة للزمان والمكان ، فإن معرفتنا القبلية لإمكان الموضوعات تتوقف على كون الزمان والمكان هما شرطان للتجربة .

ب - المصادر الثانية : الواقع

تقرر هذه المصادر أن ما هو مرتبط بالشرط المادي للتجربة (أعني الإحساس) هو واقعي . ومعنى هذا أنه لمعرفة واقعية الأشياء ، لا بد لنا من إدراك حتى ، أعني إحساس مشعور به . والمقصود أن الشيء يكون واقعياً ، إذا كان مرتبطاً بأي إدراك حتى واقعى متفق مع النظائر . فمثلاً خلف المترى الذي لا أراه هو واقعى مثل واجهته التي أراها ، وكذلك الليرات المستورة التي يتألف منها . ويقدم كمثالاً لذلك : القوة المغناطيسية التي تندى في كل الأجسام .

ولا يقتصر كنـت الوجود على الحاضر ، فإن بقايا الماضي تدل على وجود سابق . أما المستقبل فيقرر كـنـت إمكان معرفته على أساس شواهد الماضي : فمثلاً نستطيع أن نعرف مقدماً أنـنا إذا انتـرـنا أساسـيـاـ الـيـتـ آـنـهـارـ .

وكلامه هنا يتعلق بعالم الظواهر ، لا الأشياء في ذاتها . فبواسطة الإدراك الحسي نجد أمامنا عالماً من الظواهر المنتشرة في الزمان والمكان الآتئيين ، والمرابطة بقانون الفعل المتبادل . لكنه عالم ظواهر فحسب .

والنقطة الرئيسية التي ي يريد كون توكيدها هي أنه بدون نقطة ابتداء من الإدراك الحسي ، فإننا لا نستطيع أن نقول شيئاً عن وجود الأشياء . ذلك أن تصور شيء ما لا يحتوي أبداً على علامة دالة على وجوده (« فقد العقل المحس » ٢٢٥ = ب ٢٧٢) . ومهما كان التصور كاملاً ، فإننا لا نملك الانتقال من التصور إلى توكييد وجود الشيء المتصور .

وبهذا مهتم كون هجومه على الحجة الوجودية لإثبات وجود الله (« فقد العقل المحس » ٥٩٢ = ب ٦٢٠ وما يليها) .

وبالجملة يقرر كون أنه لا يمكن الانتقال من التصور إلى الوجود إلا بشرط أن نبدأ من التجربة .

جــ المصادرات الثالثة : الفضوري

تقرر هذه المصادرات أن ما اتفاقه مع الواقع يتعمّن وفقاً للشروط العامة التجربة – يوجد بالضرورة .

وها هنا يتأكد القول الأخير في المصادرات السابقة ، ألا وهو أننا لا نستطيع استنتاج ضرورة الوجود من مجرد التصور . ونحن لا نعرف ولا نستطيع أن نعرف قليلاً آية ضرورة غير ضرورة الارتباط بين الظواهر ، أعني قانون العلية . وإذا نحن لا نعرف ضرورة غير ضرورة المعلومات التي أسبابها معطاة في الطبيعة . وهذا القانون لا يتناول الجواهر في ذاتها ، بل أحوال الجواهر التي نعرفها . ولا نستطيع أن نقول إن شيئاً ما يحدث بالضرورة ، بل نقول : كل ما يحدث ضروري بفضل شرط سابق . ومن هنا يمكن استنباط هذين المبدأين العظيمين قليلاً :

- ١ - لا شيء يحدث بالصدفة العمياء ؟
- ٢ - ليس في الطبيعة ضرورة عمياء ، بل ضرورة مشروطة ، وبالتالي ، عاقلة .

والجواهر . بوصفها ثابتة ، لا يمكن أن تكون معلومات لشيء ما ؟ وهذا لا تستطيع أن تثبت ضرورة وجود الجواهر . وكل ما هناك هو أننا نستطيع أن نعرف أن أحواها لا بد أن توجد ؛ وهذا أمر في وسعنا أن نعرفه من معرفتنا بالأحوال السابقة التي هي علل وجودها .

المعيار الضرورة هو قانون العلية . وهو قانون للتجربة ، وللتجربة وحدها . وينطبق فقط على عالم الظواهر ؛ وفي عالم الظواهر ينطبق فقط على أحوال الجواهر . لا على الجواهر نفسها ، وهذا فإن الضرورة الواقعية ليست مطلقة ، بل شرطية . ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نعرف – من مجرد التصورات ، ولا حتى من تصور الله – أن الموضوع موجود ؛ لكننا نستطيع بمساعدة التجربة أن نقول إننا إذا فرضنا العلة الموجودة ، فإن المعلول يوجد بالضرورة .

تفنيد المثالية التي قال بها ديكارت وباركلي

وبعد أن عرضت هذه المصادرات الثلاث عقد فصلاً بعنوان : تفنيد المثالية ، يقول فيه : « المثالية (وأقصد المثالية المادية) هي النظرية التي تقرر أن وجود الموضوعات في المكان وخارجها عن إما أنه أمر مشكوك فيه ولا يمكن إثباته ، أو هو باطل ومستحيل ؛ والمذهب الأول هو المثالية الاحتمالية – التي قال بها ديكارت ، الذي يقرر أن الأمر الوحيد الذي لا يمكن الشك فيه هو هذا التقرير التجريبي وأعني به : « أنا موجود » ؛ والمذهب الثاني هو المثالية الدوجماتيقية التي قال بها باركلي ، الذي يعتبر المكان وكل الأشياء التي هو شرط لا ينفصل عنها : شيئاً مستحيلاً في ذاته ، وبالتالي ، الأشياء في المكان أوهام . والمثالية الدوجماتيقية لا مفر منها إذا اعتبرنا المكان خاصية تتسب بالضرورة إلى الأشياء في ذاتها : لأنه سيكون حيئلاً لا شيء Unding هو وما هو شرط له . لكننا دمنا مبدأ هذه المثالية في (قسم) الحساسية المتعالية . أما المثالية الاحتمالية ، وهي لا تقرر شيئاً من هذا ولا تدعى إلا عجزنا عن أن ثبت – بتجربة مباشرة – وجوداً خارجاً عنـا – أقول إن هذه المثالية الاحتمالية معقولة وتتفق مع طريقة في التفكير سديدة وفلسفية لا تسمح بأي حكم حاسم قبل العثور على برهان كاف . والبرهان المطلوب يجحب إذن أن يبيّن أن لدينا عن الأشياء الخارجية ليس فقط تخيل ، بل وأيضاً تجربة . وهذا أمر لا يمكن القيام به إلا بإثبات أن تجربتنا الباطنة ، وهي لا شك فيها عند ديكارت ، ليست ممكنة إلا بافتراض التجربة الخارجية .

نظريّة

الشعور البسيط ، لكنه محدد تجريبياً ، بوجودي يثبت وجود الموضوعات في المكان وخارجًا عن ذاتي .

البرهان

لدي شعور بوجودي بوصفه معيّناً في الزمان . وكل تعين للزمان يفترض شيئاً ثابتاً (مستمراً) في الإدراك . وهذا الثابت لا يمكن أن يكون شيئاً في ذاتي ، لأنّه فقط بهذا الثابت يمكن أن يتعين وجودي في الزمان . وإدراك هذا الثابت ليس إذن ممكناً إلا بواسطة شيءٍ خارج عن ذاتي ، لا بواسطة الامتنال البسيط لشيءٍ خارج عن ذاتي . وطبعاً بذلك ، فإن تعين وجودي في الزمان ليس ممكناً إلا بوجود الأشياء الواقعية التي أدركها خارجاً عن ذاتي . والشعور في الزمان مرتبط ضرورة بالشعور بإمكان هذا التعين في الزمان . فهو إذن مرتبط ضرورة أيضاً بوجود الأشياء خارج ذاتي ، ارتباطه بشرط التعين للزمان ؛ أعني أن الشعور بوجودي هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارج ذاتي » (« نقد العقل المحسن » ط ب ٢٧٤ - ٢٧٦) .

هكذا يسوق كنـت نظرـته وبرهـانـه عـلـيـها ، مـفـنـداً بـذـلـكـ المـثالـيـةـ الـيـ قـالـ بـها كلـ منـ دـيـكارـتـ وـبـارـكـليـ .

وبرهانـه يـقـومـ عـلـىـ مـقـدـمـتـيـنـ :

١ - الأولى هي أنـتـي عـلـىـ شـعـورـ (ـوعـيـ) بـوجـودـيـ بـوـصـفـيـ مـعـيـناـ (ـمـحـدـداـ) فـيـ الزـمانـ ؟

٢ - والثانية أنـ كـلـ تعـيـنـ زـمـانـيـ يـفـتـرـضـ مـقـدـمـاـ شـيـئـاـ ثـابـتاـ (ـبـاقـياـ ، مـسـتـرـاـ) فـيـ الإـدـرـاكـ الحـسـنـيـ .

وهـذاـ الشـيـءـ الثـابـتـ ، لاـ يـعـكـنـ أـنـ يـكـونـ عـيـاناـ فـيـ ذاتـيـ ، لأنـ العـيـانـ فـيـ ذاتـيـ هـوـ عـبـرـ وـاحـدـةـ مـنـ الـأـفـكـارـ الـيـ تـحدـدـ وـجـودـيـ فـيـ الزـمانـ ، وـوـاحـدـ منـ

الأحداث في تاريخي العقلي المتغير . ونحن في الحسّ الباطن بإزاء تسلل من الأفكار وليس ثمّ شيء ثابت بالنسبة إليه يمكن تعين التوالي .

والنتيجة لهذا هي أن الإدراك الحسي الثابت (باقي) – وهو ضروري إذا كان لنا أن نكون على وعي بالتوالي – ممكّن فقط بفضل شيء خارج عن ذاتي موجود في المكان ، لا بفضل مجرد فكرة شيء خارج ذاتي . ويقصد كنت بـ « الشيء » جوهراً ظاهرياً ثابتاً . في المكان . وهذا « الشيء » ليس فكرة بين أفكار أخرى ، وبمحض في ذهتنا وقتاً ما ، ويغيب عن ذهتنا في وقت آخر . إنما هو الأساس الثابتباقي في المكان ، والذي إليه تعود كل الأحوال المتغيرة التي ندركها في توالي : وبهذه المثابة هو شرط ضروري لتجربتنا للموضوعات في مكان واحد وزمان واحد : لكنه مع ذلك ظاهرة ، وليس شيئاً في ذاته .

ويتضح عن هذا أن تعين وجودي أنا في الزمان (أو معرفة تسلل أفكاري) هو ممكّن فقط بفضل وجود الأشياء الواقعية التي أدركها في المكان .

وشعورني هو في جوهره شعور في الزمان . كما أن معرفتي بوجودي تتضمّن بالضرورة إمكان تعين وجودي في الزمان .

ومن هنا فإن معرفتي بوجودي مرتبطة ضرورةً بوجود أشياء مكانية ثابتة ، أعني أن معرفتي بوجودي هي في الوقت نفسه معرفة مباشرة بوجود أشياء مكانية ثابتة .

ومحور هذا البرهان ضد المثالية هو القول بأن التجربة الباطنة ليست ممكّنة إلا إذا كان لدينا تجربة مباشرة بالأشياء في المكان . إن التجربة الباطنة ليست مجرد : « أنا أفكّر » ؛ إنها معرفة تجريبية بتوالي أفكاري أو أحوالى في الزمان ، ومثل هذه التجربة تكون مستحيلة بدون التجربة المباشرة لموضوعات ثابتة في المكان . وهكذا يجعل كنت التجربة الباطنة نفسها – وهي مصدر المثالية – إنما تقوم وتوجد بفضل التجربة الخارجية بالأشياء الثابتة في المكان . وعلى هذا لا

يجوز الفصل بين كلا النوعين من التجربة : الباطنة والخارجية .

إن كنت يستتبع من شعورنا بوجودنا البرهان على الوجود الضروري للأشياء خارج الأنما . إن سلسلة امتحالات معطاة لنا في الزمان ، لكن في الزمان لا يوجد غير توال وتفير . فلا بد إذن ، إلى جانب الامتحالات المتحركة التي لدينا عن ذواتنا ، أن يوجد شيء باق بالنسبة إليه يتغير تغيرها . وهذا « فإن شعوري بوجودي أنا هو في الوقت نفسه شعور مباشر بوجود أشياء أخرى خارج ذاتي » (فقد العقل المحس ^{٢٧٦} ص ٢) .

ولهذا يرى أن علينا أن نبذ المثالية الاحتمالية عند ديكارت الذي يرى أن الأمر الذي لا يحتمل الشك هو هذا الحكم : « أنا موجود » ، وأن نبذ أيضاً المثالية التوكيدية (الدجماتيقية) عند باركلي ، الذي يرى أن كل الأشياء الممتدة هي مجرد أوهام وتخيلات . ذلك أن خارج الأنما توجد موضوعات تنطبع بها حاسستنا . صحيح أنها لا نعرف الحقيقة الباطنة لهذه الأشياء . ولا نعرف منها غير الظاهرة ، أي الظهور الحسي أو تجلّيها لحواسنا . لكنها مع ذلك تزلف الواقع الباتي الثابت الذي بذاته يصبح الشعور (أو الوعي) عاطلاً بلا عمل .

وهذا الموقف الجديد الذي أخذته كانت يسميه باسم : « المثالية المتعالية » ، وإن كان في كتابه « مقدمة إلى كل ميتافيزيقاً » يعدل عنه إلى التعبير : « مثالية نقدية » .

فالالمثالية المذهب يقول إن كل الظواهر هي مجرد امتحالات وليس أشياء في ذاتها ، وإن الزمان والمكان هما مجرد أشكال حسية لعياننا ، وليس تعينين أو شرطين معطيين للموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها . — ويفاصلها « الواقعية المتعالية » ، وهي التي تقول إن الزمان والمكان أمران معطيان في ذاتيهما ، وإن الظواهر الخارجية هي أشياء في ذاتها .

الظواهر ، والأشياء في ذاتها

للتصورات استعمالان : تجربى ، ومتاعلى . في الأول يُطبّق التصور على الظواهر وحدها ; وفي الثاني على موضوعات التجربة الإنسانية الممكنة . في الاستعمال المتعالى يطبق التصور على الأشياء — في — ذاتها ، وهذه الأشياء — في — ذاتها هي موضوعات غير حية .

ولكي يعطينا التصور معرفة بالأشياء ، فلا بد من توافر أمرين :

- ١ — الأول أن التصور يجب أن يكون له الشكل المنطقي للتصور بوجه عام أي شكل الفكر عامة ؛ أي عدم التناقض . وبالجملة يجب أن يكون كلياً .
- ٢ — والثاني أنه يجب أن تكون قادرين على بيان أن من الممكن أن يوجد موضوع يتسبّب إليه التصور ، وإلاً لما كان التصور غير شكل الفكر ولا شيء أكثر من هذا . لكن الموضوع لا يعطي للإنسان إلاً من خلال بيان حسّي .

والنتيجة النهائية لهذا هي أن كل التصورات ، وبالتالي كل المبادئ ، مهما تكن قبلية ، لا بد لها في نهاية المطاف أن تتسبّب إلى ، أو ترتبط ببيان تجربى . وبغير هذا لن يكون لها صدق موضوعي ، وإنما تكون ألاعيب خيال .

ومن هنا فإن الاستعمال المتعالى للتصورات ، من حيث أنه يدعي عدم حاجته إلى العيان التجربى ، عاجز عن إعطائنا معرفة عن أي موضوع .

ومثال ذلك التصورات الرياضية : فالهندسة الأقليدية تقوم على مبادئ منها أن للمكان ثلاثة أبعاد ، وأنه بين نقطتين لا يوجد غير مستقيم واحد . فلو أخذنا تصور المثلث فلا بد لنا من جعله محسوساً ، وذلك برسم شكل للمثلث . وهذا الشكل يرسم قليلاً في اتفاق مع تصور هو تصور المثلث بأنه شكل هندسي محاط بثلاثة مستقيمات مت Cataque مثى مثى . وسواء رسمناه على الورق ، أو رسمناه في خيالنا ، فإنه مظهر حاضر لحواسنا .

كذلك الحال في المقولات : نجد مثلاً أن مقوله الكل تحدد معناها في العدد ، الذي هو إسكم ، والعدد يستخدم في علم الحساب ؛ ويرى كنت أن علم الحساب هو الأساس في كل الرياضيات . والعدد بدوره يحدد معناه في الأصابع التي تعد ، أو في النقط أو الشرط المرسومة على الورق . ومعنى هذا أن هذه المقوله - الكل - ترجع في النهاية إلى العيان الحسي : الأصابع التي تعد ، أو الشرط أو النقط المرسومة على الورق .

والأمر ينطبق على سائر المقولات : إنها جميعاً تعود ، في نهاية المطاف ، إلى التجربة أو العيان التجريبي .

ومن هنا فإن استعمال المقولات هو استعمال تجاري ، وليس متعالياً . وكذلك مبادئ الذهن المحس يجب أن تطبق فقط على موضوعات الحس ، لا على الأشياء في ذاتها .

• • •

وإذن فتحن بإزاء نوعين من موضوعات المعرفة : الظواهر ، والأشياء - في - ذاتها .

فالظواهر - كما يعرّفها كنت - هي «المظاهر من حيث يفكر فيها على أنها موضوعات تتفق مع وحدة المقولات» . وكل مظهر هو مظهر للعيان الحسي .

فإذا افترضنا وجود أشياء ليست مظاهر للعيان الحسي ، بل هي مجرد م الموضوعات للذهن ، وبعبارة أخرى : مجرد مقولات – فلأنها تسمى نومينات noumena أو « مقولات » intelligibilia .

ما الأصل في اعتقادنا إذن بوجود هذه الأشياء – في – ذاتها ؟

لقد بينت في « الحساسية المتعالية » ، أننا لا ندرك الأشياء إلا كـ « تظاهر » لنا ، وفقاً لتركيب حاسبتنا . وقولنا : « يظهر » يقضي بضرورة افتراض وجود « شيء » هو الذي « يظهر » . وعلى هذا فالقول بـ « الظاهرة » يقتضي القول بوجود ما هي ظاهرة له ، أي وجود شيء – في – ذاته هو الذي « يظهر » لنا على هذا النحو أو ذاك . « ومن هنا جاءت فكرة النومينا ، وهي فكرة ليست إيجابية أبداً ، ولا تدل على معرفة محددة بشيء ما ، بل تدل فقط على الفكر في شيء ما بوجه عام ، أغض في النظر عن كل شكل للعيان الحسي . ولكيما تدل النومينا على موضوع حقيقي ، متميّز من سائر الظواهر ، لا يكفي أن أحقر فكري من كل شروط العيان الحسي ، بل لا بد لي أيضاً من سبب للإقرار بنوع آخر من العيان غير النوع الحسي الذي فيه يمكن إعطاء موضوع من هذا النوع ، وإلا فإن فكري سيكون خاويأ ، وإن كان متحرراً من التناقض : صحيح أننا لم نستطع إثبات أن العيان الحسي هو العيان الوحيد الممكن بوجه عام ، لكننا أثبتنا بأنه الوحيد بالنسبة إلينا ، وكذلك لم نستطع أن نثبت أن ثم نوعاً آخر للعيان الممكن ؛ ولئن كان في وسع فكرنا صرف النظر عن كل حساسية ، فإن السؤال الباقى هو دائماً السؤال الخاصل بمعرفة هل فكرنا ليس في هذه الحالة مجرد شكل التصور ، وهل ، بعد هذا الفصل ، يبقى موضوع ما في مكان ما (عيان ممكن) .

والموضوع الذي أعزوه إلى الظاهرة بوجه عام هو الموضوع المتعالي ، أعني الفكر غير المعين في شيء ما بوجه عام . وهذا الموضوع لا يمكن أن يسمى « النومين » ، لأنني لا أعرف عنه ما هو في ذاته وليس لدى أي تصور عنه ،

اللهم لا تصور موضوع لعيان حسيّ بوجه عام ، هو هو واحد بالنسبة إلى كل الظواهر . ولا أستطيع التفكير فيه بواسطة أية مقوله ، لأن هذه المقولات ليست صادقة إلا بالنسبة إلى العيان التجربى الذي تعمل هي على إرجاعه إلى تصور للموضوع بوجه عام . والحق (منطقياً) أن الاستعمال المحسّن للمقولات أمر ممكن ، وليس فيه تناقض ، لكن ليس له قيمة موضوعية ، لأن المقوله لا تتعلق فيه بأى عيان من أجل إعطائه وحدة موضوع ؛ إن المقوله وظيفة للتفكير لا يعطى لي بها أي موضوع ، لكن بها فقط يفكّر فيما لا يمكن أن يعطى في العيان ...

وأنا أسمى محتملاً التصور الذي لا ينطوي على أي تناقض ، والذي - بوصفه تحديداً للتصورات معطاة - يتسلل مع معارف أخرى ، لكن واقعه الموضوعي لا يمكن أن يعرف بأى طريق . وتصور نومينا ، أي شيء يجب أن يُدرك لا على أنه موضوع الحسّ ، لكن كشيء في ذاته (بواسطة ذهن محسّن فقط) ، ليس متناقضاً أبداً ، لأننا لا نستطيع أن نؤكد أن الحساسية هي النوع الوحيد الممكن للعيان . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذا التصور ضروري من أجل عدم الامتداد بالعيان الحسيّ إلى الأشياء في ذاتها ، وبالتالي ، من أجل قصر القيمة الموضوعية على المعرفة الحسيّة (لأن المعرفات الأخرى التي لا تاتما هذه القيمة الموضوعية ، تسمى نومينات من أجل أن نبيّن بذلك أن هذا النوع من المعرفة لا يمكن أن يسطع ميدانه إلى ما وراء ما يعقله الذهن) . وبالجملة ، ليس من الممكن إدراك إمكان مثل هذه النومينات ، وخارج ميدان الظواهر لا يوجد غير امتداد خارج (بالنسبة إلينا) ، أعني أن لدينا ذهناً يمتد احتمالاً إلى أبعد من هذا الميدان ، لكن ليس لدينا عيان ، ولا تصور عيان ممكن ، يمكن أن يعطينا موضوعات خارج مجال الحساسية ويسمح للذهن بأن يستعمل تقريراً فيما وراء الحساسية . وإذا فتصور نومينا هو إذن فقط تصور تحديدي limitatif الغرض منه الحد من دعاوى الحساسية ، واستعماله إذن سلي فقط . ومع ذلك فهو ليس وهمًا اعتباطياً ، بل هو يرتبط بتحديد الحساسية ، دون أن يستطيع

مع ذلك تقرير شيء إيجابي خارج مجال الحسية .

ولهذا فإن التمييز في الموضوعات بين ظواهر ونومينات (أشياء - في ذاتها) ، وفي العالم بين عالم الحواس وعالم الذهن - لا يمكن الإقرار به (بمعنى إيجابي) ، وإن كان من الممكن قطعاً الإقرار بقسمة التصورات إلى حسية وعقلية ، لأننا لا نستطيع أن نحدد موضوعاً لهذه الأخيرة ، وبالتالي أن نعطيها قيمة موضوعية . وحين نبتعد عن الحس ، كيف يمكن أن نجعل من المفهوم أن مقولاتنا (وستكون هي التصورات الوحيدة الباقية للنومينات) تعني أيضاً شيئاً أكثر من وحدة الفكر ، أي أن يُعطى أيضاً عيان يمكن يمكن فيه تطبيق المقولات ؟ ومع ذلك سيظل تصور النومينا مقبولاً بوصفه محتملاً فقط ، بل ولا نعرفه بوصفه تصوراً يضع حدوداً للحسية . وحيثند لن يكون هذا النومينا موضوعاً معقولاً من نوع خاص ؛ بل يمكن أن نقول إن الذهن الذي يتسب إلىه هو نفسه مشكلة مفادها : كيف يعرف هذا الذهن موضوعه ، لا منطقياً بواسطة المقولات ، بل عيانياً في عيان غير حسي ، بينما من المستحيل أن تتصور إمكان مثل هذا الموضوع . وبهذه الطريقة يظفر ذهناً بامتداد سليّ ، أعني أنه غير محدود بالحسية ، بل هو يحدّها بأن يسمّي الأشياء في ذاتها نومينات (الأشياء في ذاتها بصفتها غير ظواهر) . لكنه بهذا يضع لنفسه حدوداً تمنعه من معرفة هذه الأشياء بواسطة المقولات ، وبالتالي تلزمه بألا يتصورها إلا تحت اسم شيء مجهول ، (« نقد العقل المضط » ط ١ ٢٥٥ - ٢٥٦ = ط ٣١٢ - ٣١٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٢٨ - ٢٣٠) .

ومن هذا النص نرى أن كفت يقرر :

- ١ - إنه إلى جانب الظواهر ، وهي وحدتها التي تدرك في التجربة الحسية ، يوجد أشياء - في - ذاتها ، أو مقولات ؟
- ٢ - وهذه الأشياء في ذاتها لا يمكن أن تكون موضوعات لمعرفة الذهن ؟

٣ - كما أنت لا تستطيع أن تطبق المقولات عليها لأن المقولات لا قيمة لها
خارج العيان الحسي ؟

٤ - وهي تصورات سلية ، فائدتها أن تمنعا من التطلع إلى عيان عقلي ،
ولهذا فإنها تصورات حديثة Grenzbegriffe أي تحدّ من انطلاق الذهن إلى
ما وراء مجاله ؛

٥ - وكل ما تستطيع قوله عنها هي أن ثم عالماً معقولاً لا نملك أن نقرر
عنه شيئاً أكثر من أنه مختلف عن العالم الحسي اختلافاً جزرياً .

٦ - والخلاصة إذن أن الشيء في ذاته - نومينا - هو من محظوظة نفترض
وجودها ولا تستطيع بالعقل النظري أن نحيط بحقيقةها .

لكن الشيء - في ذاته - مفهوماً على هذا النحو يثير عدة مشاكل سينتول
خلافاء كنت التصديق لها :

١ - ما قيمة الشيء - في - ذاته ما دام مجرد تصور سلبي ؟

٢ - أليس في هذا إنكار للميتافيزيقا ؟

٣ - وإن كان كذلك ، فبأي حق ينقد كنت التشكير الميتافيزيقي ما دام
قد اخند موقفاً تجريبياً صريحاً قاطعاً ؟

البَابُ الثَّالِثُ

الدِّيَالْكِيْكِ التَّعَالِي

١

الظاهر التعالي

قلنا فيما سبق إن الديالكتيك بوجه عام هو منطق الظاهر Logik des Scheins لكن ليس معنى هذا أنه نظرية في الاحتمال ، لأن الاحتمال حقيقة ، لكنها حقيقة تُعرَف بمبادئ غير كافية . ومعرفة هذه الحقيقة ، وإن كانت ناقصة ، فإنها ليست خادعة لهذا ، ولهذا يجب ألا تفصل من الجزء التحليلي للمنطق . كذلك ينبغي ألا نقول إن الظاهرة Erscheinung هي الظاهر Schein ذلك أن الحقيقة أو الظاهر ليسا في الموضوع ، من حيث أنه معاين ، بل هما في الحكم الذي نصدره على هذا الموضوع من حيث أنه مفكّر فيه . فإذا قلنا عن حق أن الحواس لا تخاطر ، فليس هذا لأنها تحكم دائمًا حكماً صائباً ، وإنما لأنها لا تحكم أبداً . وتبعد لذلك فإن الحقيقة والخطأ ، وبالتالي الظاهر ، من حيث أنه يقود إلى الخطأ ، لا يوجدان إلا في الحكم ، أعني في علاقة الموضوع بذهتنا . وفي المعرفة التي تتفق تماماً مع قوانين الذهن ، لا يوجد خطأ . وفي امثال الحواس (لأنه لا ينطوي على أي حكم) فإنه لا يوجد أيضاً خطأ .

ولا تستطيع قوة في الطبيعة أن تتحرف عن قوانينها الخاصة . ولهذا فإن الذهن وحده (دون تأثير علة أخرى) ولا الحواس بمفردهما يمكن أن تُخطئ : الذهن لا يستطيع ذلك لأنه إن كان يعمل وفقاً لقوانينه ، فإن المعلوم (الحكم) لا بد أن يتفق مع هذه القوانين . وشكلية كل حقيقة تقوم في الاتفاق مع قوانين الذهن . وأما الحواس فليس فيها أي حكم : لا صائب ، ولا خطأ . فلما كانت لا تملك مصادر للمعرفة غير الذهن والحواس ، فإنه يتبع عن هذا أن الخطأ لا يتبع إلا من التأثير غير المشعور به للحساسية على الذهن ؛ وهذا التأثير يجعل المبادىء الذاتية للحكم تختلط مع المبادىء الموضوعية ويجعلها تتحرف عن مصيرها . والأمر في هذا مثل أمر جسم في حركته : فإنه بذلك سبب الخط المستقيم في الاتجاه الذي يميل في حركة منحنية حين تؤثر فيه قوة أخرى في نفس الوقت في اتجاه آخر . ليتميز الفعل الخاص بالذهن من القوة التي تشارك في ذلك ، سيكون ضرورياً إذن اعتبار الحكم الخطأ مثل الوتر بين قوتين يحددان الحكم وفقاً لاتجاهين مختلفين يشكلاً معاً مثل زاوية ، وحلّ هذا الأثر المركب إلى أثرين بسيطين : أحدهما أثر الذهن ، والآخر أثر الحساسية . وهذا ما ينبغي أن يتم في الأحكام المحضة القبلية بواسطة التأمل المتعالي الذي (كما أثبتنا من قبل) يحدد لكل أمثال مكانه في مملكة المعرفة التي ترازره ، ويعزز أيضاً - وبالتالي - التأثير الذي للحساسية على الذهن . (« نقد العقل المحض » ط ١ - ٢٩٣ - ٣٥٠ - ٣٥١ ؛ ترجمة فرنسية ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٩٤)

والظاهر إما تجربى مثل خداع البصر ، أو متعالى وهو الذي يؤثر في المبادىء التي لا يطبق استعمالها على التجربة ، ويتوهם إمكان امتداد الذهن المحض إلى ما وراء نطاقه .

والمبادىء المحياثة *immanents* هي المبادىء التي تطبيقها ينحصر في داخل حدود التجربة الممكنة ؛ أما المبادىء العالية *transcendantes* فهي المبادىء التي تتجاوز نطاق حدود التجربة .

والظاهر المنطقي يقوم في حماكة الشكل العقلي ويتيح عن عدم مراعاة القاعدة المنطقية ؛ ولهذا يزول متى ما طبقنا القاعدة تطبيقاً صحيحاً.

أما الظاهر المتعالي فلا يزول ، حتى بعد أن نكتشفه وحتى بعد أن يبيّن التقد المتعالي بطلانه ؛ مثل الظاهر الذي تتضمنه هذه القضية : «العالم يجب أن يكون له بدء في الزمان» . والسبب في ذلك أن في عقلنا قواعد أساسية تتعلق باستعماله ، ويبدو عليها مظهر المبادئ الموضوعية ، وتجعل الضرورة الذاتية لارتباط بين تصوراتنا يقتضيه الذهن تبلو أنها ضرورة موضوعية لتحديد الأشياء في ذاتها . وفي هذا وهم من المستحيل علينا تجنبه ، كما أنه ليس في وسعنا أن نمنع البحر من أن يظهر لنا أعلى في وسطه منه قرب الساحل ، لأننا في الحالة الأولى نراه بواسطة أشعة أرفع ؛ وكذلك لا يستطيع الفلكي أن يمنع القمر من أن يظهر له أكبر عند شروقه ، وإن كان لا ينخدع بهذا المظهر .

ومهمة الديبالكبيك المتعالي تقصر على اكتشاف الظاهر في الأحكام العالية ، وعلى منهاها من خداعنا . لكن هذا الديبالكبيك لا يستطيع أبداً أن يبعد هذا الظاهر ويعنته من أن يكون ظاهراً . ذلك أننا بزياره وهم طبيعي لا مفرّ منه ويقوم على أساس مبادئ ذاتية يقدمها على أنها موضوعية . أما الديبالكبيك المنطقي فيكتفيه أن يبين أين يوجد الغلط في تعريف المبادئ ، من أجل حل الأغاليط المنطقية .

3

العقل والذهب

« كل معرفتنا تبدأ من الحواس ، ومن ثم تستقبل إلى الذهن ، وتنتهي في العقل ، وليس فينا ما هو أسمى من العقل لمعالجة مادة العيان وردّها إلى الوحدة العليا للتفكير » (« نقد العقل المحس » ط ٢٩٨ = ٣٥٥ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٥٤).

ووالعقل - مثلاً للذهن - استعمال شكلي أي منطقي ، فيه يصرف العقلُ النظرَ عن كل محتوى المعرفة ؛ وله استعمال واقعي ، لأنَّه يحتوي على ينبوع بعض التصورات وبعض المبادئ التي لا يستخرجها من المحواس ولا من الذهن . وفي القسم الأول من المنطق المتعالى حدَّنا الذهن بأنه: ملَكَة القواعد . ونقول الآن إنَّ العقل هو ملَكَة المبادئ ..

والمعرفة بالمبادئ aus Prinzipien هي تلك التي فيها أعرف الجزئي في العام ، وذلك بواسطة تصورات .

والذهن لا يستطيع أن يزودنا بالمعارف التركيبية عن طريق التصورات ، وهذه المعرفات هي التي أسميتها مبادئ على وجه الإطلاق ، وإن كانت كل القضايا الكلية بوجه عام يمكن نسألاً أن تُدعى مبادئ .

وإذا قلنا عن الذهن إنه ملكة ردّ الطواهر إلى الوحدة بواسطة القواعد، فيجب أن تقول إنّ العقل إنّه ملكة رد قواعد الذهن إلى الوحدة بواسطة المبادئ.

فالعقل إذن لا يتعلّق أبداً مباشرة بالتجربة ولا بأي موضوع كان ، وإنما يتعلّق بالذهن ، من أجل أن يزود قليلاً وبالتصورات المعرفية المختلفة هذه الملكة بالوحدة العقلية ، وهي مختلفة تماماً عن الوحدة التي يقدّمها الذهن .

ويمكن تلخيص خصائص العقل فيما يلي :

- ١ - إنه موجّه نحو ما هو عالٍ *transcendant* ، أي نحو ما يقع خارج نطاق التجربة الحسية ؛
- ٢ - إنه ينشد الكلية (الشمولية) ، وهو سعي لا ينتهي إلا عند الامشروع المطلق ؛
- ٣ - والمعرفة التي يدعى بها لنفسه هي معرفة عن طريق المبادئ *Erkenntnis aus Prinzipien* قواعد الذهن ، في أنه فقط بواسطة الشاطع العقلي بعض الجزئيات يعرف أنها متضمنة في بعض الكليات ويمكن استنباطها منها مباشرة . وبعبارة أبسط : العقل هو ملكة استنباط التخاص من العام .
- ٤ - ولما كان العقل لا يعني إلا بالذهن وأحكامه ، فإنه ليس على علاقة مباشرة بموضوعات العيان الحسي .

وطريقة عمل العقل تركيبية . فميل العقل هو إلى تصور التركيب الأعلى للشروط . ومن هنا جاءت الحاجة إلى تحقيق الامشروع على شكل موجود أو موضوع معين ، خارجاً عن كل عيان ممكن . ومن هنا أيضاً كانت تصورات العقل المحسّن ، التي لا يمكن أن يناظرها أي موضوع حسي . وقد سمي أفلاطون هذه الكائنات المعقولة باسم « الصور » *Ideen* ، مثل الفضيلة ، أو الإنسان الكامل ، وهي أمور لا تتحقق في التجربة ، لكن العقل لا يملك إلا يتصورها بوصفها الحد الأقصى للكمال وللواقع . ولهذا ينعت كثيرون تصورات العقل المحسّن بنفس اللفظ الذي استعمله أفلاطون : الصور *Ideen* .

الصور بوجه عام

ولا يرى كنت بأساً في استعارة هذا المصطلح من أفلاطون ، لأنه يرى أن خلق ألفاظ جديدة هو ادعاء للتشريع في اللغات ، وهو ادعاء نادراً ما ظفر بالنجاح .

ويشرح نظرية أفلاطون في الصور فيقول : « استعمل أفلاطون الكلمة *ειδη* على نحو يؤذن بأنه فهم منها شيئاً ليس فقط لا يشتق أبداً من الحواس ، ولكنه أيضاً يتجاوز كثيراً تصورات الذهن ، التي يعني بها أرسطرو ، لأنه لم يوجد في التجربة شيء يناظر هذا التصور . والصور عنده تماذج أولى وأنماط عليا للأشياء نفسها ، وليس فقط مجرد مفاتيح لتجارب ممكنة ، مثل المقولات . ومن رأيه أنها تستمد من العقل الأعلى ، ومنه تنتقل إلى العقل الإنساني ، الذي لا يوجد الآن في حالته الأصلية بل على العكس هو مضطرب إلى تحمل المشقة ابتغاءَ أن يتذكر – بواسطة التذكر (الذي يسمى الفلسفة) – صوره القديمة التي ران عليها الآن غموض شديد وظلمة . ولا أودَّ هنا أن أخوض في بحث أدنى لتحديد المعنى الذي أعطاه هذا الفيلسوف العظيم لذلك التعبير . وحيثني أن لا أحظ أنه ليس من الغريب أنه في المحادثات المشركة أو في الكتب – بواسطة المقارنة بين الأفكار التي يعبر بها عن الموضوع – يمكن المرء أن يفهم مؤلفاً خيراً مما فهم هذا المؤلف نفسه ، وذلك لأنه لم يحدد تصوره بدرجات كافية وهكذا تكلم وفهم أحياناً بخلاف آرائه هو .

لقد لاحظ أفالاطون عن حق "أن ملكة المعرفة لدينا قد استشعرت حاجة أسمى من الحاجة إلى مجرد ذكر الظواهر، وفقاً لقوانين الوحدة التركيبة، من أجل إمكان قراءتها كتجربة ، وأن عقولنا يسمو بالطبع إلى معارف هي من السمو بحيث لا تستطيع التجربة أن تقدم ما يناظرها ، ومع ذلك فلها حقيقتها الواقعية وليس أبداً مجرد أوهام .

وقد وجد أفالاطون صوراً خصوصاً في كل ما هو عملي ، أعني فيما يقوم على الحرية ، وهو من ناحيته يدخلها في عداد المعارف التي هي نتاج خاص للعقل . ومن يود أن يمتحن من التجربة تصورات الفضيلة ، أو يود (كما فعل كثيرون) أن يضرعرا نموذجاً لينبئ المعرف ما لا يصلح أبداً إلا كثمال ، – هذا الشخص سيجعل من الفضيلة شيئاً Unding مشبهاً ، يتغير بتغير الأزمنة والظروف ، ولا يصلح أبداً أن يكون قاعدة . ويتبيّن كل إنسان إذا ما قدم إليه إنسان على أنه نموذج الفضيلة ، أنه في ذهنه فقط يجد الأصل الحقيقي ، الذي يقارن به النموذج المزعوم ابتعاداً لا يحكم عليه إلاـ تبعاً للأصل . لكن ما يجده الإنسان على هذا النحو هو صورة الفضيلة ، وإذا كانت كل موضوعات التجربة الممكنة تلعب ، بالنسبة إلى هذه الصورة ، دور المثال (أو البراهين على أن ما يقتضيه تصور العقل يمكن أن يتحقق بقدر ما) ، فإنها لا يمكن أن تصلح نماذج أولى ، فإن الإنسان لا يفعل أبداً بطريقة مكافحة لما تحتويه الصورة المحضة للفضيلة – هنا لا يدل على أن في هذه الفكرة شيئاً خيالياً وهماً : وهذا لا يعني من كون كل حكم على القيمة ، أو عدم القيمة ، الأخلاقية ليس ممكناً إلاـ بواسطة هذه الفكرة ؛ وتبعاً لذلك ، فإن هذه الفكرة تصلح بالضرورة أساساً لكل تقدم نحو الكمال الأخلاقي ، إلى المدى الذي تكون به مُبعدين بواسطة العوائق التي تلقاها في الطبيعة الإنسانية والتي من المستحيل علينا أن نحدد درجتها .

و « سباستة » أفالاطون قد صارت نموذجاً ومثلاً يضرب على الكمال الخيالي

الذي لا يمكن أن يجد له مكاناً إلا في مخ مفكير متعطل وجد مضحكاً ادعاء الفيلسوف (أفلاطون) أن الأمير لا يحكم جيداً إن لم يشارك في الصور : لكن الأفضل التمسك أكثر بهذه الصورة (التفكير) وإيضاحها (حيث لا يقدم لنا هنا الرجل الممتاز العونَ) بفضل مجهودات جديدة – من نبذهما بوصفها بلا فائدة يدعوى أنها غير قابلة للتحقيق ، وهي دعوى خيرة ومخجلة جداً . والدستور الذي هدفه أكبر قدر من الحرية الإنسانية المؤسسة على قوانين تسمح لحرية كل واحد من البقاء إلى جانب حرية سائر الناس (وأنا لا أتكلم عن أكبر سعادة ممكنة ، لأنها مستبعد عنها من ذاتها) ، فذلك هي على الأقل فكرة ضرورية يجب أن تكون أساساً ليس فقط للخطوط العامة لدستور مبني ، بل وأيضاً لكل القوانين ، حيث يجب صرف النظر منذ البداية عن العقبات الحالية ، التي ربما لا تتبع حتماً عن الطبيعة الإنسانية بقدر ما تتبع عن إزدراء الأفكار الحقيقة في مادة التشريع ...

لكن ليس فقط في الأمور التي ييدي فيها العقل الإنساني عن علية حقيقة وفيها الصور تصير عللاً فاعلية (للأفعال وموسيقى عاتها) ، أعني في المجال الأخلاقي ، بل وأيضاً في الطبيعة نفسها أيضاً يشاهد أفلاطون عن حق براهين تبرهن بوضوح على أن الأشياء تستمد أصلها من الصور . (ط ٣١٣ - ٣١٨ = ٣٧١ - ٣٧٤ ، ترجمة فرنسية ص ٢٦٢ - ٢٦٥) .

لكن كنت لا يرى أن ينساق وراء أفلاطون في صوره ، بل يود الاقتصار على البحث في الاستعمال المتعالي للعقل المحسن ، ومبادئه وصوره .

وبهذه المناسبة يضع كنت بعض التحديدات المتعلقة بعملية الإدراك :

فيقول إن « الامثال بوجه عام » جنس من أنواعه الامثال المصحوب بالوعي .

والإدراك المتعلق فقط بالموضوع ، بوصفه تعديلاً في حالة ، هو الإحساس .

والادراك الموضوعي هو المعرفة .
والمعرفة إما عيان ، وإما تصور :
والعيان يتعلّق مباشراً بالموضوع ، وهو جزئيٌّ .
أما التصور فيتعلّق بالموضوع بطريق غير مباشر ، وذلك بواسطة علامة يمكن أن تكون مشتركة بين عدة أشياء .
والتصور إما تجرببي ، وإما محض . والتصور المحض ، بوصفه يتخذ أصله في الذهن ، يسمى الفكرة notion .

والتصور المترع من أفكار وتجاوز إمكان التجربة هو الصورة ، أو التصور العقلي .

والعقل – بوصفه ملكة شكل منطقي معين للمعرفة – هو ملكة الاستنتاج ، أي الحكم بطريقة غير مباشرة ، وذلك بإدراج شرط الحكم المطلق تحت شرط الحكم المعطى . والحكم المعطى هو القاعدة العامة (المقدمة الكبرى) .
وإدراج شرط حكم آخر يمكن تحت شرط القاعدة هو المقدمة الصغرى .
والحكم الواقعي الذي يقرر توكيده القاعدة في الحالة المرجحة هو النتيجة . ذلك أن القاعدة تعبر عن شيء عام تحت شرط معين . وشرط القاعدة يوجد في حالة معطاه معلومة . وإنما فإن ما هو صادق صدقاً كلياً تحت هذا الشرط يجب أن يعتبر صادقاً في الحالة المعطاه المعلومة التي تحتوي على هذا الشرط .

• • •

والذات المفكرة هي موضوع علم النفس .
وجمع المظاہر (العالم) هو موضوع علم الكون .
وما يحتوي على الشرط الأعلى لإمكان كل ما يمكن التفكير فيه (موجود الموجودات) هو موضوع اللاهوت .

ولهذا فإن العقل المحسن يزودنا بفكرة علم نفس متعال ، وعلم كون متعال ، ولا هو متعال .

• • •

والصور ، رغم أنه لا تقابلها أشياء في التجربة ، فإن الطبيعة الخاصة بالعقل هي التي توحى بها . ولما كان من المستحيل أن يحتوي العقل على أمور خادعة ، فإن الصور تجد ما يبررها في العقل نفسه . ولذلك ليست هي نفسها خداعية ، وإنما تصير خداعية إذا أسانا استخدامها بأن تصورناها موضوعات قابلة للمعرفة .

فما هو دور الصور إذن ؟ إن دورها الوصول إلى شمولية المعرفة ، مثال ذلك : نحن نجد في العالم قوى عديدة هي أسباب حدوث الظواهر ؛ ونحن نسعى إلى ردها إلى بعض القوى القليلة العدد ، وفي النهاية ردها إلى قوة واحدة . مثال ثان : نحن نشاهد التنوع المورفولوجي للنباتات والحيوانات ، وبعد هذا نصنفها إلى أنواع وأجناس وأسر ، ونسعى إلى ردها إلى مبدأ واحد ، وصورة أصلية ، تستند كلها منها . مثال ثالث : نحن نلاحظ تنوع الظواهر النفسية ، ونسعى للربط بينها بواسطة أمثال ماهية ثابتة تكون بمثابة هوية شخصية أو ذات . مثال رابع : نرى في العالم شروط الحوادث ؛ فنقوم بالبحث المستفيض عن عوامل تماشك فيما بينها بحيث نصل إلى تصور كوني شامل ، يرجع إلى علة أولى ، هي الله .

وهذه الموضوعات ليست موضوعات للمعرفة ، بل مبادئ مُنظمة للمعرفة الإنسانية .

فالصور – كما لاحظ يسبرز – تمحكنا من تقرير القواعد التي وفقاً لها نستطيع جعل معرفتنا تقدم ، لا أن تبلغ الموضوع الذي قد يناظرها . ولهذا فإن كنت تسميتها : المبادئ المُنظمة لتقدم العلم ، لا المبادئ المكتوبة لتركيب موضوع . والاستعمال العالي للصور منزع ، لأنه لن يكون إلا خداعاً :

والاستعمال المحيات للصور أمر لازم للطابع التنظيمي للمعرفة العلمية . ييد أن هذا لا يعنـ بل على العكس هذا يقتضي منـ أن نتصور الصور كما لو كانت موضوعات ، لكن على سـيل قياس النظير ، فتصورـها ، بقياسـ النظير مع الأشياء الواقعـة ، لا كـموضوعات واقـعة ، بل بـوصفـها « أـسكـيمـاً لـصـورة » schème de l'Idée . وهذا الاسـكـيمـ لا يستـطـيع أي عـيانـ أن يـاتـي مـلـتهـ ، لكن فقط التـقدـم المـنـسـقـ للمـعـرـفـة نفسـها . إنـ الصـور لا تـنـطـقـ علىـ عـيانـ مـنـاظـرـ؛ بلـ علىـ الـذـهـنـ الـذـي يـشـكـلـ العـيـانـ بـواـسـطـةـ المـقـولـاتـ . والـقـوـلـاتـ تـدـخـلـ ، أـثـاءـ تـشـكـيلـ مـضـمـونـ الصـورـ لـتـجـعـلـ مـنـهـاـ مـوـضـوـعـاتـ ، عـلـىـ نـحـوـ غـيرـ مـكـافـيـ ، أـوـ عـلـىـ سـيلـ قـيـاسـ النـظـيرـ . واستـعمـالـ الصـورـ عـلـىـ هـذـاـ نـحـوـ وإنـ كانـ فـاسـداـ فيـ ذـاتـهـ ، فإـنهـ يـظـلـ أـمـراـ لـأـغـنـيـ عـنـهـ ، منـ جـبـ هوـ غـزـوـ لـاـسـكـيمـاتـ ، لـفـكـرـنـاـ العـاجـزـ عنـ الـاسـتـغـنـاءـ عـنـ الـمـوـضـوـعـاتـ . وـبـكـوـنـ صـحـيـحاـ ، إـذـاـ فـهـمـنـاـ مـعـنـاهـ . وـهـوـ يـخـدـعـ حـينـاـ يـدـعـيـ . وـقـدـ بـقـيـ مـعـتـمـاـ . جـعـلـ الـمـعـرـفـةـ تـكـسـبـ مـوـضـعـاـ .⁽¹⁾

وـإـذـنـ فـمـوـضـعـ الـفـكـرـةـ الـمـتـعـالـيـةـ الـمـحـضـةـ شـيـ ، لـيـسـ لـدـيـنـاـ عـنـهـ أـيـ تـصـورـ ، وـإـنـ كـانـ الـعـقـلـ قدـ أـتـيـعـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ بـالـضـرـورـةـ وـفـقـاـ لـقـوـاـنـينـ أـصـلـيـةـ . وـالـحـقـيقـةـ الـمـتـعـالـيـةـ (ـالـذـاتـيـةـ) لـتـصـورـاتـ الـعـقـلـ الـمـحـضـةـ تـقـومـ فـيـ القـلـيلـ عـلـىـ هـذـهـ الـوـاقـعـةـ وـهـيـ أـثـانـ نـصـلـ إـلـىـ مـثـلـ هـذـهـ الـأـفـكـارـ بـواـسـطـةـ بـرـهـانـ ضـرـوريـ . وـفـمـ إـذـنـ بـرـاهـيـنـ لـأـخـتـوـيـ عـلـىـ مـقـدـمـاتـ تـجـرـيـيـةـ ، بـواـسـطـتهاـ نـسـتـجـعـ مـنـ شـيـ نـعـرـفـ إـلـىـ شـيـ آـخـرـ لـيـسـ لـدـيـنـاـ عـنـهـ أـيـ تـصـورـ وـنـسـبـ إـلـيـهـ مـعـ ذـلـكـ حـقـيقـةـ مـوـضـعـيـةـ ، بـنـوـعـ مـنـ الـظـاهـرـ الـذـيـ لـأـمـرـ مـنـ . وـمـثـلـ هـذـهـ الـبـرـاهـيـنـ تـسـتـحـقـ بـالـأـحـرـىـ ، بـالـتـسـبـبـ إـلـىـ نـتـيـجـتهاـ ، اـسـمـ «ـ الـمـغـالـلـاتـ »ـ (ـ السـفـطـاتـ)ـ أـولـيـ منـ اـسـمـ الـبـرـاهـيـنـ ، وـإـنـ كـانـ يـمـكـنـهاـ مـعـ ذـلـكـ - بـسـبـبـ أـصـلـهاـ - أـنـ تـتـخـذـ اـسـمـ بـرـاهـيـنـ ، مـنـ جـبـ أـنـهـ بـدـلاـ مـنـ أـنـ تـتـوـلـدـ عـلـىـ نـحـوـ وـهـيـ أـوـ صـدـفـةـ ، فـلـهـاـ مـسـتـخـرـجـةـ مـنـ طـبـيـعـةـ

Karl Jaspers : Les grands philosophes, 3, pp. 94-95. Paris, Plon.. Collect. (1)
10/18, 1967.

العقل ، إنها سفطات ، لا من الإنسان ، بل من العقل المحس نفسه ، وحتى أعظم الناس حكمة لا يستطيع التخلص منها ؛ وربما استطاع — بعد كثير من الجهد — تجنب الخطأ ، دون أن يستطيع مع ذلك التخلص نهائياً من الظاهر الذي يطارده ويُسخر منه باستمرار .

فليس ثم إذن غير ثلاثة أنواع من البراهين الدياليكتيكية بقدر ما هناك من صور تفضي إليها نتائجها . في البرهان من الصنف الأول : أستنتج من التصور المتعالي للذات ، الذي لا يحتوي على أي متعدد ، الوحدة المطلقة للذات نفسها ، التي ليس لدى عنها ، عن هذا الطريق ، أي تصور . وأسمى هذه النتيجة الدياليكتيكية باسم : الغلط المتعالي . — والصنف الثاني من النتائج السوفطائية يقوم على التصور المتعالي للشمول المطلق لسلسلة الشروط الخاصة بظاهرة بوجه عام ؛ ويرجع إلى أنني من كوني لدى دائعاً تصور متناقض في ذهنه للوحدة التركيبة غير المشروطة بحاجب من السلسلة — أستنتج مشروعية وحدة الحاجب المقابل ، الذي ليس لدى عنه مع ذلك أي تصور . وأسمى حال العقل في هذه النتائج الدياليكتيكية باسم : تقىضية العقل المحس . — وأخيراً ، في النوع الثالث من البراهين السوفطائية أستنتج من المجموع الكلي للشروط الفرورية لتصور الموضوعات بوجه عام — من حيث أنها يمكن أن تُعطى لنا — أستنتج الوحدة التركيبة المطلقة لكل شروط إمكان الأشياء بوجه عام ، أعني من الأشياء التي لا أعرفها وفقاً لتصورها المتعالي ، أستنتج موجود الموجودات الذي معرفتي به أقل ، بواسطة تصور عال ، ولا أستطيع أن أكون أي تصور عن ضرورته غير المشروطة . وأسمى هذا النوع من البرهان الدياليكتيكي باسم المثل الأعلى للعقل المحس ؛ («نقد العقل المحس» ط ١ ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ؛ ط ٢ ص ٣٩٧ — ٣٩٨ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٧٧ — ٢٧٨) .

علم النفس العقلي

أغلاط العقل المحسن

يدعى علم النفس العقلي أنه قادر على معرفة الطبيعة المطلقة للنفس دون استعانة بأية تجربة باطنية أو خارجية . فمن هذا الحكم البسيط : « أنا أفكر ، يريدي - بالاستنباط - أن يستخرج العلم الكامل بالوجود المفکر - ولو جاز مثل هذا المسلك واستطعنا أن نستنبط من الفكر الطبيعة الجوهرية للأنا ، أنهار التقد كله . لأننا متى ما تجاوزنا العالم الحسني ، فماذا يمنع العقل من التقدم في ميدان الأشياء في ذاتها .

لكن يكفي لتجنب هذه العقبة أن نكشف عن العيب الأساسي أو الغلط الكائن في البرهان الأساسي لعلم النفس العقلي ، وهذا البرهان يمكن صياغته في القياس التالي :

ما لا يمكن أن يتصور إلا بوصفه ذاتاً ، لا يوجد أيضاً إلا بوصفه ذاتاً
وبالتالي هو جوهر
والموجود المفکر متظوراً إليه بهذه الثابة فقط ، لا يمكن تصوّره إلا بوصفه ذاتاً .

إذن هو لا يوجد إلا بوصفه ذاتاً ، أعني جوهرأ .

وعيب هذا البرهان القياسي هو أننا أخذنا فكرة « الذات » في المقدمتين

بمعنىين مختلفين تماماً : ففي المقدمة الكبرى الكلام إنما هو عن الذات بوجه عام ، سواء من وجهة نظر التصور ومن وجهة نظر العيان ، أي عما لا يمكن أن يُعْطى إلا بوصفه ذاتاً ، ليس فقط بالنسبة إلى ، بل وأيضاً بالنسبة إلى كل عقل ؛ وفي المقدمة الصغرى الكلام عن الذات هو فقط بالقدر الذي به تعتبر كذلك ، أعني أنها تدرك نفسها بوصفها ذاتاً منطقية لكل امثالتها .

وخلال هذه النقاش هو أنه لمعرفة موضوع ما لا يكفي الفكر بوجه عام ، بل لا بد من العيان الذي ينطبق عليه هذا الفكر . وأنا حين أقول : أنا أفكّر ، فإنني أعبر فقط عن الشرط العام الذي تخضع له كل تصوراتي . ولا بد لي ، كي أعرف تقسيمي ، من عيان باطن يزودني بمادة ذلك الشكل العام الخاوي للفكر . وعلى هذا فإنني لا أستطيع ، بتحليل الفكر بوجه عام ، أن أنسب إلى الأنا صفات مثل الجوهريّة ، البساطة ، المروبة ، الشخصية ، لأن هذه النسبة تفترض تركيّياً يظل عدم القيمة والمعنى إن لم يوجد عيان .

ونتيجة ذلك أن الميتافيزيقا الاستباطية عاجزة عن تزويدنا ببرهان على روحية النفس أو خلوتها .

ولكن هذا كله يحتاج إلى فضل تفصيل :

وسيكون عوننا في ذلك المقولات :

إن النفس من حيث مقوله الجوهر هي : جوهر ،

ومن حيث مقوله الكيف هي : بسيطة ،

ومن حيث مقوله الكم هي : واحلة ،

ومن حيث مقوله الإضافة هي : على علاقة بالموضوعات المركبة في المكان .

ووصفها بأنها جوهر يعطي تصور : اللامادية ، من حيث أن هذا الجوهر

يعتبر مجرد موضوع للحسّ الباطن ؟

ومن حيث هي جوهر بسيط ، فإن هذا يعطي تصور : علم الفساد (الخلود) ؟

ومن حيث أنها جوهر عقلي ، فإن هويتها تعطي تصور : الشخصية .
وضم هذه المعاني الثلاثة يعطي تصور : الروحية .
وعلاقتها بالأشياء في المكان يعطي تصور : تعاملها مع الجسم ؛
والنفس تمثل إذن الجوهر المفكر بوصفه مبدأ الحياة في المادة ، أعني
بوصفه مبدأ الحياة ؛

ومبدأ الحياة وهو في إطار حدود الروحية يمثل الخلود .

ومن هنا تنشأ أربعة أغلاط يرتكبها علم النفس المتعالي ، الذي يتخاذ خطأ
على أنه علم العقل المحس فيما يتعلق بطبيعة وجودنا المفكّر .

فللتنظر في هذه الأغلاط الأربع :

١ - الغلط في الجوهرية

يقوم هذا الغلط على القياس التالي :

ما امثالة هو الذات المطلقة لأحكامنا ، ولا يمكن لأن أن يستعمل تحديداً
لشيء آخر ، هو جوهر .

ومن حيث أنني موجود مفكر فأنا الذات المطلقة (الموضوع المطلق)
لكل أحکامي المكنته ، وهذا الامتثال للذاتي لا يمكن أن يستخدم عمولاً
لشيء آخر .

.. بوصفه موجوداً يفكر (باعتباري نفساً) فأنا جوهر .

فقد هذا الغلط

يمكنني أن أقول عن كل شيء بوجه عام إنه جوهر ، من حيث أنني
أميّزه من المحمولات والتحديّدات الخاصة بالأشياء . وفي كل فعل من أفعال
التفكير ، الآتا هو الموضوع الذي ليست الأفكار مرتبطة به ، إلا بوصفها

تحديداً ، وهذا الأنا لا يمكن أن يستخدم تحديداً لشيء آخر ، ولذا لكل واحد أن يعتبر نفسه جوهراً ، ويعتبر أفكاره مجرد أعراض لوجوده وتحديداً حاله .

فماذا أفعل بهذا التصور الجوهر هو أنا ؟ أما كوني بوصفني أفker فأنا مستمر بذاتي ، دون أن أولد ودون أن أموت طبيعياً – هذا أمر لا يمكنني استنتاجه ، ومع ذلك فهذا هو ما يفيده تصور جوهرية ذاتي المفكرة . إن الأنا موجود في كل أفكاري ؛ لكن لا يرتبط بهذا الامثال أي عيان يميزه من سائر موضوعات العيان . ومن هنا فإن هذا البرهان الأول لعلم النفس المتعال لا يزودنا بأي ضوء جديد ، حين يجعل الموضوع النطقي المستمر للتفكير معرفة بالذات الحقيقة ، تلك الذات التي لا نعرف عنها شيئاً ، لأن الوعي هو الشيء الوحيد الذي يصنع أفكاراً ؛ وخارج هذا المعنى المنطقي للأنا ، ليست لدينا أية معرفة بموضوع في ذاته هو أساس الأنا وأساس كل الأفكار ، من حيث أنه موضوعها .

ومع ذلك فإن في وسعنا الاحتفاظ بهذه القضية ، وهي : النفس جوهر ، بشرط الإقرار بأن هذا التصور لا يقودنا إلى أكثر من ذلك ، أو بشرط ألا يخبرنا بشيء من التائج المعتادة التي يقول بها علم النفس الذي يدعى أنه عقلي ، مثل قوله إن النفس تبقى دائماً في كل تغيراتها ، وحتى بعد موتها ؛ وأنها تدل فقط على جوهر في الذهن ، لا في الواقع .

٢ - الغلط في البساطة

يقوم هذا الغلط على القياس التالي :

الشيء الذي لا يمكن اعتبار فعله تصافراً لعدة أشياء فعالة هو بسيط .

و النفس أو الأنا المفكرة هو شيء من هذا النوع .

.. النفس بسيطة .

وهذا البرهان هو أعقد هذه الأغلاط ، ولذا يحتاج إلى مزيد من الفحص :

كل جوهر مركب هو مجموع من عدة أشياء ، وفعل ما هو مركب أو ما هو داخل في هذا المركب بوصفه كذلك هو مجموع من عدة أفعال أو أعراض موزعة بين عدد كبير من الجواهر . والأثر الناتج عن تضافر عدة جواهر فعالة هو من غير شك "ممكن" ، إذ كان هذا الأثر خارجياً (مثل : حركة الجسم هي الحركة المجتمعة لكل أجزائه) ؛ لكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالأفكار بوصفها أعراضًا باطننة لموجود مفكّر . فلنفرض أن المركب يفكّر ، وإنذ فإن "كل جزء من أجزاءه متضمن حيثنة جزءاً من الفكر ، ومجموع الأجزاء وحده سيعتني على الفكر كله . ولكن هذا متناقض ، وذلك لأن الامثلات الموزعة بين مختلف الموجودات (مثلاً الكلمات الجزئية في بيت شعر) لا تؤلف أبداً فكرة تامة (بيت شعر) ؛ فإن الفكر لا يمكن أن يكون قائمًا في مركب من هذا القبيل . إنه لا يمكن إذن مكناً إلا في جوهر واحد ليس مجموعاً مؤلماً من عدة أشياء ؛ أي أنه يجب أن يكون بسيطًا بساطة مطلقة .

وعصب البرهان في هذه الحجة هو في القضية القائلة بأن عدة أمثلات يجب أن تكون متضمنة في الوحدة المطلقة — للذات المفكرة من أجل تكون فكرة . لكن لا يمكن إثبات هذه القضية بتصورات . فهذه القضية : الفكر لا يمكن إلا أن يكون ناتج الوحدة المطلقة للموجود المفكّر — لا يمكن أن تعد قضية تحليلية ، لأن وحدة الفكر المؤلف من عدة أمثلات وحدة تجمعيّة ويمكن أن ترجع ، من ناحية التصورات ، إلى الوحدة التجمعيّة للجواهر التي تنتجهما (مثل أن حركة جسم ما هي الحركة المركبة من كل أجزائه) ، كما ترجع إلى الوحدة المطلقة للموضوع أو الذات .

فهنا ، كما في الفلط الأول ، القضية الصورية للوعي وهي : «أنا أفكّر» — تقدم هي الأخرى أساساً يستند إليه علم النفس العقلي في زيادة معارفه . وهذه

القضية ليست تجربة ، بل هي شكل الوعي الكائن في كل تجربة ويسقطها .
 لكن بساطة ذاتي (بوصفي نفساً) لا يمكن في الواقع استجاجها من القضية : « أنا أفكّر » ، بل هي توجد في كل تفكير . فالقضية : « أنا أفكّر » يجب أن تعددَ تعبيراً مباشراً عن الوعي ، كما أن البرهان الديكارتي المزعوم : « أنا أفكّر ، فأنا إذن موجود » – هو في الحقيقة تحصيل حاصل ، لأن « أنا أفكّر » مفهومي (sum cogitans) Cogito يعبر مباشرة عن الواقع وهو أنني أنا الموجود مفكّر . فقولي : « أنا بسيط » لا يعني شيئاً غير أن هذا الامتثال : « أنا » لا يتضمن في ذاته أي اختلاف وتتنوع ، وأنه وحدة مطلقة .

فمن الواضح إذن أنني – بواسطة الأنما – أنصور دائماً وحدة مطلقة ، لكنها منطقية للذات (بساطة) ؛ لكنني لا أعرف عن هذا الطريق البساطة الحقيقية لذاتي .

وهذا يقوم كنـت (ط ١ ص ٣٥٤ – ٣٥٦ ؛ ط ٢ : أسقطها كـنـت) ب النقد مفصـل دقيق لمقالة ديكارت المشهورة : « أنا أفكـر » ويستهي فيه إلى أنها تحصـيل حـاصل .

وفي الطبعة الثانية (١٧٨٧) « من نقد العقل المحسـن » يكـفي كـنـت بأن يقرر أن « مـسلـك علم النفس العقـلي يـسيطر عـلـيـه غـلط يـتمـثـل فـي الـقـيـاس الـتـالـي : ما لا يمكن أن يتصـوـر إـلا عـلـى أـنـه ذـاتـ (مـوـضـوـع) لا يوجد إـلا بـوـصـفـه ذـاتـاً (مـوـضـوـعاً) وبـالتـالـي هـو جـوـهـرـ .

و المـوـجـود المـفـكـر ، مـعـتـبـرـ بـهـذـه المـثـابـةـ فـقـطـ ، لا يمكن أن يـتصـوـر إـلا بـوـصـفـه ذـاتـاً .

.. هو لا يوجد إـلا بـهـذـه المـثـابـةـ ، أـي بـوـصـفـه جـوـهـرـ .

وفي المـقـدـمة الـكـبـرى الـكـلامـ هوـ عـنـ مـوـجـودـ يـمـكـنـ – بـوـجـهـ عـامـ – تـصـورـهـ منـ كـلـ التـواـحـيـ ، وبـالتـالـيـ ، كـمـ يـمـكـنـ أـنـ يـعـطـيـ فـيـ الـعـيـانـ . لـكـنـ فـيـ المـقـدـمة الـصـغـرىـ

الكلام عن نفس الموجود لا يتعلّق منه إلّا من حيث أنه يعتبر نفسه *Subject* فقط بالنسبة إلى الفكر وإلى وحدة الوعي؛ وليس ، في الوقت نفسه ، بالنسبة إلى العيان الذي به يعطي يومضه موضوعاً *Object* للفكر : فالنتيجة تمحضت إذن بمقابلة في شكل القول *sophisma figurae dictionis* ، وبالتالي بمحجة مموجة . (ط ٢ ص ٤١٠ - ٤١١ ؛ ترجمة فرنسيّة ، أسفل ص ٢٩٠ - ٢٩١) .

٣ - الغلط في الشخصية

يقوم هذا الغلط على القياس التالي :

من له شعور بالهوية العددية للذاته في أزمنة مختلفة هو بهذه المثابة شخص .

و النفس لها شعور بالهوية العددية للذاتها في أزمنة مختلفة .

.. النفس شخص .

تقد هذا الغلط

يقوم هذا القياس على أساس أنني حينلاحظ استمراراً في ظاهرة إليها يرجع سائر الظواهر ، فإني أقول بوجود هوية للموضوع في كل الأوقات التي يتغير فيها سائر الظواهر . وأنا موضوع للحس "الباطن" ، وكل الزمان هو مجرد شكل للحس "الباطن" . وتبعاً لذلك فإني أرجع كل أحوالى التوالية إلى الأنما الذي يبقى هو هو في كل الأزمان ، أي إلى شكل العيان الباطن للذاتي .

لكن هنا لا يمكن أن يستنتج منه شيء ، وإنما ينبغي اعتباره مثل القول بالشعور بالذات في الزمان وهذا هو ما يجعله صادقاً صدقاً قبلياً . ذلك أن كل ما يقوله هو أنه طوال الوقت الذي أشعر فيه ببني myself فإني أشعر بهذا الوقت على أنه يتسب إلى وحدة ذاتي ، وهذا معناه أن كل هذا الزمان في فكري كأنه في وحدة فردية ، أو أنني أشعر بأنني طول الزمان في هوية عددية .

فهوية الشخص توجد إذن في شعوري أنا . ولكنني إذا وضعت نفسى موضع شخص آخر ، فإننى أشاهد أن هذا المشاهد الخارجى هو أول من ي Finch فى الواقع ، لأنه فى الوعي الزمان لا يمثل حقاً إلاً فى أناى . فحتى لو أقر بالأنما المصاحب لشعوري طوال الزمان ، فإنه لن يستتبع من ذلك الاستمرار الموضوعى لأناي . وإن فى فهوية شعوري بذاتى فى أزمنة مختلفة ليست غير شرط شكلى لأفكارى وتسلسلها ، ولا ثبت أبداً الموية العددية للذانى .

٤ - الغلط فى مثالية العلاقة الخارجية

ويقوم على القياس التالي :

ما لا يمكن أن يستتبع وجوده إلاً على أنه وجود علة إدراكات معطاة –
ليس له إلاً وجود مشكوك فيه ؛

و كل الظواهر الخارجية ذات طبيعة من شأنها أن وجودها لا يمكن أن يُدرك
مباشرة ، ولكن فقط يستتبع بوصفه علة إدراكات معطاة .

.. وجود كل موضوعات الحواس الخارجية مشكوك فيه . وأنا أطلق
على عدم اليقين هذا اسم مثالية الظواهر الخارجية ؛ وفلسفة هذه المثالية تحمل
اسم المثالية ، و – في تعارض مع هذا المذهب – توکيد اليقين الممكن المتعلق
بموضوعات الحواس الخارجية يسمى الثانية .

نقد هذا الغلط

ويبدأ كت فى نقاده لهذا الغلط بالبحث فى صحة مقدمات هذا القياس
فيقرر أن لنا الحق فى توکيد أن ما يمكن أن ندركه مباشرة هو فقط ما هو فىنا ،
وأن وجوده يمكى أن يكون موضوعاً لإدراك بسيط . وإن فإن
وجود موضوع حقيقي خارجاً عنى لا يمكن أن يعطى في الإدراك . ولذا
أصحاب ديكارت حين قصر كل الإدراك على هذه القضية : أنا موجود (بوصفى

ذاتاً مفكرة) . فمن المستحيل على "إذن إدراك الأشياء الخارجية مباشرة" ؛ وقصدني أن أستنتاج من إدراكك الباطن وجود هذه الأشياء ، وذلك بأنّ اعتبر هذا الإدراك معلوماً علته شيء خارجي . ييد أن الاستنتاج الذي يتقدّم من المعلوم إلى العلة هو دائماً غير يقيني ، لأن المعلوم يمكن أن يرجع إلى أكثر من علة واحدة . وإنْ ففي العلاقة بين الإدراك وعلته يقين مشكوكاً في معرفة هل هذه العلة باطنة أو خارجية ، أو ربما كانت كل الإدراكات الخارجية مجرد لعنة يقوم بها حسبي الباطن ، أو لعلها ترجع إلى موضوعات خارجية حقيقة هي عالٍ لها . وعلى كل حال فإن وجود هذه الموضوعات أمرّ نقول به على سبيل الاستنتاج فحسب ، وبعثره ما يعتور كل استنتاج ؛ بينما موضوع الحسّ الباطن يدرك مباشرة ، ولا شك أبداً في وجوده .

«ولهذا لا ينبغي أن نفهم من كلمة : مثالي من ينكر وجود موضوعات الحواس الخارجية ، بل فقط ذلك الذي لا يقرّ بأن وجودها يمكن أن يعرف بواسطة الإدراك المباشر ، ويستنتج من ذلك أننا لا نستطيع أبداً أن نتّيقّن تماماً من حقيقتها بواسطة أية تجربة ممكنة .

لكن قبل عرض الغلط الذي نحن بصدده البحث فيه في مظهره الخداع ، يجب على "أولاً" أنلاحظ أن من الواجب ضرورة التمييز بين نوعين من المثالى : المثالية المتعالية ، والمثالية التجريبية . وأقصد بالمثالية المتعالية لكل الظواهر : المذهب الذي يقرر أننا ننظر فيها في مجدها بوصفها مجرد امتدادات ، لا أشياء في ذاتها . وبمقابل هذه المثالى : الواقعية المتعالية التي تنظر إلى الزمان والمكان على أنها أمراً مُعطّطاً في ذاته (مستقلّاً عن حاسستنا) ، فالواقعي المتعالي يمثل إذن الظواهر الخارجية (إن أقر بالواقع) بوصفها أشياء في ذاتها توجد مستقلة عنها وعن حاسستنا ، وتستكون إذن خارجة عنها ، تبعاً لتصورات الذهن الممحضة . والحق أن هذا الواقعي المتعالي هو الذي يلعب - فيما بعد - دور المثالي التجريبي ، والذي ، بعد أن افترض خطأ أن موضوعات

الحس - لتكون خارجية - يجب أن يكون لها في نفسها وجودها ، مستقلةً عن المحواس - يجد ، من وجهة النظر هذه ، كل امثالياتنا الحسية غير كافية بحل واقعيتها بقينية .

أما المثالي المتعالي فيمكن - على العكس - أن يكون واقعياً تجريرياً ، وبالتالي - كما يُسمى - ثانياً (مشوّتاً) ، أي يقر بوجود المادة دون أن يخرج عن الشعور بالذات ويقر بشيء أكثر من يقين الامثالات في ذاتي ، أعني أكثر من « أنا أفكّر ، إذن أنا موجود ». ذلك أنه لما كان لا ينظر إلى هذه المادة وإلى ذلك الإمكان الباطن إلا على أنه مجرد ظاهرة إذا فصلت عن حساسيتنا الم تعدّ شيئاً ، فإنها ليست عنده غير نوع من الامثالات (عيان) تسمى خارجية ، لأنها تشير إلى موضوعات خارجية في ذاتها ، لكن لأنها ترجع الإدراكات إلى المكان حيث توجد كل الأشياء بعضها خارج بعض ، بينما لمكان نفسه هو فيها .

ونحن قد أعلنا منذ البداية اعتقادنا لهذه المثالية المتعالية . ومع نظرتنا لم تعد هناك صعوبة في الإقرار بوجود المادة من مجرد شهادة شعورنا بذاتها ، واعتبارها مبرهنة مثل وجود أنفسنا كموجودات مفكرة . والواقع أنني أشعر بامتلاكي ؛ فهذه الامثالات توجد إذن وأنا أيضاً الذي أقوم بهذه الامثالات . ولكن الموضوعات الخارجية (الأجسام) ما هي إلا ظواهر ، وتبعاً لذلك فهي ليست إلا أحوالاً لامثالياتي موضوعاتها ليست أشياء إلا بهذه الامثالات ، لكنها ليست شيئاً خارجها . فالأشياء الخارجية توجد إذن كما أوجد أنا ، وكلما هذين الوجودين يقوم حقاً على الشهادة المباشرة لشعوري ، مع هذا الفارق الوحيد وهو أن امثالي الذاتي ، بوصفه موجوداً مفكراً ، يرجع إلى الحس الباطن ، بينما الامثالات التي تدل على موجودات متعددة ترجع أيضاً إلى الحس الخارجي ... فالمثالي المتعالي هو إذن واقعي تجريبي ؛ إنه يقر للمادة ، منظوراً إليها على أنها ظاهرة ، الواقع ليس في حاجة إلى أن يستنتاج ، وإنما هو

يُدْرِكُ مباشِرةً . أما الواقعية المتعالية فهي – على العكس – تقع بالضرورة في مأزق شديد وترى نفسها مرغمة على إعطاء مكان للمثالية التجريبية ، لأنها تعد موضوعات الحس الخارجية شيئاً متيناً من الحواس نفسها ، ونعتَ الظواهر البسيطة كائنات مستقلة توجد خارجاً عنـا ، بينما من الواضح أنه مهما سما شعورنا بامتثالنا لهذه الأشياء ، فهيهات إذا وجد الامتنال أن يكون الموضوع المناظر له موجوداً أيضاً ! بينما في مذهبنا ، فإن هذه الأشياء الخارجية ، أعني المادة بكل أشكالها وتغيراتها ، ليست إلا مجرد ظواهر ، أي امتحالات فيما ، نشعر مباشِرةً بمحقيتها » (ط ١ ص ٣٦٨ - ٤٧٢ ؛ ترجمة فرنسية ص ٢٩٩ - ٣١٠) .

ومعرفة الموضوعات يمكن أن تم بالانتراع من الإدراكات إما بعمل الخيال ، أو بالتجربة . ومن هنا فإنه يمكن أن ينجم عن ذلك امتدادات خداعية لانتظارها موضوعات ، ويكون الخداع فيها إما راجحاً إلى تلاعب الخيال (كما في الأحلام) ، أو إلى فساد في الأحكام (فيما يسمى خداع الحواس) .

ويسمى مثاليًا دوجماتيقياً من ينكر وجود المادة ، ومثالياً شكاكاً من يشكّ في وجود المادة ، لأنّه يرى أنّ من غير الممكن إثبات وجودها . والأول يمكن ألا يكون مثالياً إلا لأنّه يعتقد أنه يجد تناقضات في إمكان المادة بوجه عام ؛ أما المثالي الشكاك ، وهو الذي يهاجم مبدأ تقريرنا ويرى عدم كفاية البرهان على وجود المادة اعتماداً على الإدراك المباشر — فإنه يُتحسين إلى العقل الإنساني ، لأنّه يحملنا على أن نفتح أعيننا جيداً على التجربة العادلة نفسها ، وعلى ألا نسلم فوراً — كشيء مكتسب — بعلم نحصل عليه إلا بالمقاجأة .

و الخلاصة :

أن الأغلاط في علم النفس العقلي مصدرها الخلط بين فكرة العقل وبين تصور موجود مفكّر بوجه عام ، وذلك لأنّ أفكار في ذاتي من أجل تجربة ممكّنة

صارفاً النظر عن كل تجربة واقعية ، وأستبع من ذلك أنني أستطيع الشعور بوجودي خارج التجربة وشروطها التجريبية . فانا إذن أخاط بين صرف النظر عن وجودي وبين شعوري بوجود ممك لأناي المفکر معزولاً عن الباقي ، وأعتقد أنني أجده في أناي ذاتاً متعلقة .

لكن إذا كنا لا نستطيع إثبات أن النفس خالدة ، فإننا أيضاً لا نستطيع أن ثبت العكس أعني أنها ليست خالدة .

وكل ما فعله النقد هو أنه وضع للعقل النظري حدوداً لا يمكن تجاوزها ، تمنعه من الإلقاء بنفسه في المادة المجردة عن النفس ، كما تمنعه من الفرق في الروحية التي ليس لها أساس في الحياة .

علم الكون العقلي

أ) نفائض العقل الممحض

يسعى العقل إلى بلوغ الوحدة المطلقة لسلسلة الظواهر . وهذه الوحدة هي الكون . والأفكار (الصور) التي يكتوّها العقل في هذا المجال هي أفكار كونية .

ولتحديد هذه الأفكار علينا الاستعانة بلوحة المقولات ، لأن تصورات العقل ما هي إلا المقولات « وقد امتدت حتى المطلق » . هنالك نجد أن كل ظاهرة تتبع وفقاً لأربع مقولات :

١) فمن حيث الكل ، تكون الظاهرة مقداراً ممتدّاً أو مركباً في الزمان والمكان . لكن كل زمان وكل مكان محدودان : الأول بالزمان السابق ، والثاني بالمكان المحيط . وتبعداً لذلك فإن العقل وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط مقدار معلوم ، يرتفع إلى فكرة الشمول المطلق لمجموع كل الظواهر المعطاة ، أعني إلى فكرة مقدار العالم في الزمان والمكان .

٢) ومن حيث الكيف ، كل ظاهرة هي حالة مادة معينة تشغل حيزاً من المكان ، وهي ، وبالتالي ، قابلة للانقسام . والعقل ، وهو يبحث عن السلسلة الكاملة لشروط ، يرتفع ، من وجهة النظر هذه ، إلى فكرة الانتهاء المطلق من قسمة كل ظاهرة معطاة ، أعني إلى فكرة العنصر البسيط .

٣) ومن حيث الإضافة فإن كل ظاهرة معلومٌ . والعقل يرتفع ، من وجهة النظر هذه ، إلى فكرة السلسلة الكاملة للعلل ، وبالتالي ، إلى فكرة علة أولى .

٤) ومن حيث الجهة ، فإن كل ظاهرة تتجلى في رابطة اعتماد متبادل مع سائر الظواهر . والعقل يتصور فكرة السلسلة الكاملة للموجودات المستقلة ، أعني فكرة الموجود الواجب الوجود .

ذلك هو نظام الأفكار الكونية . وطالما نظر العقل إليها على أنها مجرد أفكار مجردة لشمول الشروط ، فإن «النقد» لا اعتراض له على ذلك . لكن يأتي الوهم الدياليكتيكي من اعتبار هذه الأفكار موضوعات قابلة للمعرفة ، ومن التحدث عن مقدار العالم أو قابليته للقسمة ، وعن العلية الحرة أو الموجود الواجب الوجود – كما لو كانت ظواهر مذكورة بالعيان . والحق أن العقل – إذا أدعى تجاوز حلود التجربة والذهاب وراء سلسلة شروط هذه التجربة – فإنه يتورط في تناقضات لا يخرج لها منها ؛ ويبلد نقائض Antinomies لا يملك حلها ، فيقع بالضرورة في الشك ، إذا لم يبادر «النقد» فيوضخ معنى حدّي التقىضية وقيمتها .

وقد ساق كنت أربعًا من هذه النقائض ، ها لك خلاصتها :

النقىض الأولى

الموضوع	النقيض الموضوع
للعالم بداية في الزمان وحدّ	ليس للعالم بداية في الزمان ولا حدّ
في المكان ؛ إنه لامتناه في الزمان	وفي المكان على السواء
لأنه لو لم يكن للعالم بداية في	لأننا لو سلمنا بأنه كان للعالم
بداية ، فلا بد من التسلّم بزمان خاوي	الزمان فلا بد من الإقرار بأن اللحظة

قبل ظهوره ، لكن في الزمان الخاوي لا يمكن أن يوجد شيء ، لأنه لا جزء من هذا الزمان يحتوي – أولى من غيره – على سبب يعيّن وجوده . وفي العالم أشياء تبدأ ، لكن العالم نفسه لا يمكن أن تكون له بداية .

وبالمثل ، فإن عالمًا متناهياً في المكان سيكون محدوداً بمكان خارج ، أعني بعدم حضور ، لأن المكان خارج الظواهر ليس بشيء . إن في المكان حدوداً ، لكن المكان نفسه لا محدود .

الحاضرة قد سبقتها سلسلة لامتناهية من الظواهر قد نعمت الآن . لكن من الناقص أن تنتهي سلسلة لامتناهية في لحظة معلومة . –

وكذلك ، إذا كان المكان لامتناهياً ، فإنه لما كان المكان ليس إلا تركيب المتالي لأجزائه ، فلا بد من زمان لامتناه لإنجاز هذا التركيب ، وحيثما تقع من جديد في نفس الصعوبة التي لقيناها بالنسبة إلى الزمان اللامتناهي .

التبيبة الثانية

تفصين الموضوع

لامركب هو مؤلف من أجزاء بسيطة ، ولا يوجد شيء بسيط في العالم

كل جوهر يوجد بالضرورة في المكان ، وكذلك كل جزء من أجزائه ، وهذه الأجزاء قابلة للقصمة بالضرورة مثل المكان الذي هي تشغله ، فهي إذن ليست بسيطة . أما أن تميّز – مع ليس – بين النقطة الفزيائية والنقطة الرياضية التي ليست إلا حد المكان –

الموضوع

كل جوهر مركب هو مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء ليس بسيطاً أو مركباً من أجزاء بسيطة .

ذلك أن التركيب معناه علاقة عرضية وعرض يطرأ على الجواهر التي يمكنها أن تبقى إذا فصلناها . وهذا يمكّنا إذن أن نقضي – في الذهن – على كل تركيب . فلتفترض الآن أن الجوهر المركبة ليست مؤلفة من أجزاء بسيطة ، وذلك بأن

فهذا تخايل بين الثد علم جلواه . لأن النقطة الفزيائية إذا كانت واقعية حقيقة ، فيجب أن تخضع - شأنها شأن كل حقيقة قابلة للإدراك - للشرط المشترك بين كل الظواهر وهو أن تدرك في عيان المكان .

تفهي - في الذهن - على كسل تركيب ؛ فهناك لن يبقى شيء بالخواص المركب يزول إذن إذا لم نسلم بأن التركيب الموجود فيه حداً ، وأنه مؤلف من أجزاء بسيطة . ولما كان كل ما ليس بسيطاً فهو مركب ، فيجب التسليم بأن كل شيء في الطبيعة إما بسيط وإما مركب من بساط .

القيمة الثالثة

الموضوع	نفي الموضوع
العلية المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التي يمكن أن تشق منها كل ظواهر العالم . ولا بد من التسليم بعلية حرة من أجل تفسيرها .	لا حرية ، وكل ما يحدث في العالم يحدث فقط وفقاً لقوانين طبيعة .
لنفرض أن كل ما في العالم يحدُث بحسبها مسللةً من الأفعال المتصلة ؛ إننا بهذا ندخل عالم الإحكام في الطبيعة ، ونقطع وحلة التجربة التي تقضي أن تراطئ كل الظواهر فيما بينها ، دون آية ثغرة ، بعلقة المقدمات والتوصيات . فيجب إذن تعين تام يقتضيه القانون الطبيعي . ولا بد إذن ، من أجل انتظام هذا	لنفرض أن كل ما في العالم يحدُث وفقاً لقوانين ضرورية ، فإنه يتبع عن هذا أن الظاهرة لا يمكن أن تعدد معيّنة تعيّناً تاماً ، لأن شرطها السابق يفترض شرطاً أسبق ، وهكذا إلى غير نهاية . فلا نصل إذن إلى تعين تام يقتضيه القانون الطبيعي .

الحرية ، التي تدخل الاضطراب في
العالم وفي المعرفة .

القانون ، أن تكون سلسلة العلل
تامة ، متهية ، وأن يُبْدأ بعلة
ليست في حاجة إلى أيَّ تعين سابق ،
أيَّ علة حرة .

النقطة الرابعة

الموضوع

نقض الموضوع

لا يوجد موجود واجب الوجود لا
في العالم ، ولا خارج العالم ، يكون
علة لهذا العالم .

يوجد في العالم موجود واجب الوجود ،
هو إما جزء منه أو علة له .

لو كان في العالم موجود واجب
الوجود هو جزء منه ، فإنه سيكسر
سلسلة الظواهر المحكمة العين ؛ ولو
كانت السلسلة كلها هي الموجود
الواجب الوجود ، فلا يمكن أن تتصور
أنَّ جموعاً من الأجزاء الممكنة هو
واجب (ضروري) ؛ ولو كان
الواجب الوجود خارج العالم ، فإنه
متى بدأ هذا الموجود في الفعل ، فإنه
يقبل في ذاته بداية ، فهو إذن في الزمان ،
في العالم ، وهذا يضاد الفرض .

لو لم يكن في العالم شيء ضروري
أبداً ، لما أمكن تفسير التغير نفسه ،
لأنَّ كلَّ تغيير هو الناتج الضروري
بعض الشروط ويفترض إذن سلسلة
كاملة من الشروط حتى اللامشروط
المطلق الذي هو وحده الضروري
(الواجب) . وهذا الموجود الضروري
(الواجب الوجود) يجب إذن أن
يكون في العالم ، وإلا لم يستطع أن
يعين المكن الذي لا معنى له إلا
بالنسبة إليه .

ملاحظات على هذه النقالف :

١ - الموضوعات تبحث عن حد أولي لا مشروط : تتوقف عليه سلسلة كاملة من الشروط ؛ أمّا نقاوص الموضوعات فنعتبر أن سلسلة الشروط هي التي تكون شمولًا لا مشروطاً ؛ وفي الحالة الأولى يكون العالم متناهياً ، وفي الثانية لامتناهياً .

٢ - « في التقىضتين الأولى والثانية - وتسبيان رياضيتين - الموضوعات ونقائصها باطلة كلتاها ؛ لكن القىضتين المتناقضتين لا يمكن أن تكونا باطلتين معاً ، إلا إذا كان التصور الذي تقومان عليه هو نفسه متناقضاً . وغلطهما المشترك هو في اعتبار العالم والمادة أشياء في ذاتها ، بينما هما ليسا موضوعين للحقيقة إلا بقدر ما نؤلفهما تبعاً لعياننا . فهما من عمل الفكر الذي يحسب نفسه هو المعرفة ، ومن عمل العقل الذي يتكلم فيما لا حق للكلام فيه إلا للذهن . والوهم الديالكتيكي هاهنا يقوم في اعتبار مقتضيات العقل تحديدات موضوعية للحقيقة الواقعية في ذاتها .

وفي التقىضتين الثالثة والرابعة ، الموضوعات ونقائصها صحيحة كلتاها . فال الموضوعات صحيحة من وجها نظر العقل ، في ميدان المقول ، ونقائص الموضوعات صحيحة من وجها نظر الذهن ، في ميدان التجربة . ذلك أنه في عالم الظواهر كل علة تقتضي علة إلى غير نهاية . لكننا إذا نظرنا إليها على أنها أشياء في ذاتها ، فليس ثم تناقض في الإقرار بعلة حرفة موجود واجب الوجود . وهذا التمييز بالغ الأهمية بالنسبة إلى تصور كنت للحرية »^(١) .

فمثلاً في التقىضة الثالثة نجد تصورين للعالم أحدهما يقرر أن كل شيء معين بدقة ، والآخر يقول بوجود علل حرفة . والتصور الأول هو تصور

G. Pascal : Pour Connaitre la Pensée de Kant, pp. 96-97. Paris, Bordas, 1971. (١)

الذهن : ففي الطبيعة كُل علة هي معلول . والتصور الثاني هو تصور العقل ، إذ العقل يقتضي أن الإنسان - على الأقل - حرّ ، لأنّه يعامل على أنه مسؤول عن أفعاله . فحن هنا يزاوء مستويين : مستوى الظواهر (ميدان الطبيعة) حيث يرابط كل شيء وفقاً لجبرية محكمة ، ومستوى الأشياء في ذاتها (ميدان الحرية) الذي يمكن أن تصور فيه عملية حرّة .

فحل هذه النقيضة يقوم في القول بأن الموضوع صحيح بالنسبة إلى العقل ، وبأن نقيض الموضوع صحيح بالنسبة إلى الذهن . فأفعالنا ، من حيث تتجلى في عالم الظواهر ، تعين وفقاً لقوانين هذا العالم ؛ لكنها حرّة بالقدر الذي به تصدر عن أنا هو خارج نطاق عالم الظواهر . وبهذا الحال نوفق بين الجبرية الفزيائية وبين الحرية الإنسانية . وهو يقوم إذن على التمييز الجوهرى بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها .

وبهذا يميز كُل في الإنسان بين طابع تجربى وطابع معقول . فبطابعنا التجربى نحن ننسب إلى الطبيعة ، وأفعالنا خاضعة لقانون الجبرية الكلية ؛ وبطابعنا المعقول ، نحن نقلت من عالم الظواهر ونكون أحراً . وينبغي علينا أن نحكم على أفعالنا لا بالنسبة إلى الضرورة ، بل بالنسبة إلى الحرية . وهكذا نجد أن الحرية الإنسانية لا تتعارض مع الجبرية الطبيعية ، إذا أقررتنا بالثالية المتمالية ، أي بالتمييز بين الظواهر وبين الأشياء في ذاتها . « ولو كانت الظواهر أشياء في ذاتها ، لضاعت الحرية إلى غير رجعة » (« نقد العقل المحس » ، ترجمة فرنسية ص ٣٩٦) .

لكن سيكون هناك تناقض بين الطبيعة والحرية إذا استسلمنا للظاهر الديالكتيكي لعلم الكون العقلي واعتبرنا أفكار العقل تعينات واقعية للأشياء في ذاتها .

٣ - البراهين على الموضوعات ونقاومها كلها غير مباشرة ؛ أي أنها لا تفرض نفسها إلا بفضل استحالة نقاومها . فإننا إذا سلمنا بأن الموضوع ونقيضه يؤلفان انتصاراتاً عكماً ، أي قضية شرطية مانعة جمع وخلوًّا معاً ،

فإن استحالة أحد الحدين يفرض ضرورة المد الآخر . ولما كان هذا المسك يفلح في كلا البخانين على التبادل ، فإن من يتكلم أخيراً هو الذي يكون على حق – كما لاحظ كارل يسرز^(١) .

٤ – والتفاوض تظهر حينما يتجاوز فكرنا المعتنى الحسني ويتناول ما ليس مُعْطى ، وما ليس موضوعاً إلا بطريق غير مباشر على أنه شرط للمعنى ؛ أو حينما نحيي بعد ذلك ونضع سلسلة هذه الشروط غير المعطاة على أنها تؤلف كُلَّاً تماماً ، كما لو كانت سلسلة الشروط قد وجدت نهايتها في الامشروع ، وكذلك حينما نجعل من هذا الكل (شمول السلسلة ، الامشروع) موضوعاً للذهن مزوِّداً بحقيقة موضوعية . «فهذا التجاوز – كما يقول كنـت – من جانب الذهن نحو العقل هو الأصل في وجود هذه التفاوض . وكانت يعيـز الذهن ، الذي يمكن من المعرفة التجريبية بإعطاء تصورات معيـنة مضموناً مستمدـاً من العيان الحسـي – يعيـزه من العقل الذي يتجاوز كل مضمون عيـاني ، ويـمضي إلى نتائج تتعلق بشـمول السلاـسل ، وبـكل الكـون . إن الـذهب لا يـقدم أبداً إلا مضمـونات تجـربـية جـزـئـية ، أما العـقل فيـريـغ إلى الشـمول والـاستـصـاص ، والـذهب هو الـقدرة التي للمـقولـات للـانتـطـاق على مـوضـوعـات مـعـيـنة ، والعـقل هو الـقدرة التي للأـفـكار على وضع شـمول لا مـوضـوعـي ، غير مـعيـن . – والعـقل يـقـضـي – وله الحق – فـكرة السـلـسلـة التـامـة تمامـاً لـشـروـط ما يـكـونـ في الواقع تـجـربـتنا العـيـانـية . لكن ما يـقـدمـ لنا على هـذا النـحو لـيس إلاـ فـكرة (صـورـة) ، لا مـوضـوعـاً . وهو يـخـطـيـء حينـما يـجـعـلـ من العـالم مـوضـوعـاً . إن العـالم لـيس مـوضـوعـاً ، وكل المـوضـوعـات تـوـجـدـ فيه . أما العـالم فـصـورـة (فـكرة) حـقـيقـية »^(٢) .

وبعبارة أبسط : لا يمكن إدراك تمام السلسلة في التجربة ، لا في الواقع ولا في الخيال . ولا يمكن إدراك تمام السلسلة إلاً بواسطة العقل ، ولكن ذلك لا

Karl Jaspers : *Les grands Philosophes*, III, tr. fr., p. 76. Paris, 1967.

(١)

(٢) الكتاب نفسه ، ص ٧٨ .

يعني أن ثمّ موضوعاً يقابل تمام السلسلة . ومن هنا يثبت إخفاق العقل في إثبات الوجود الموضوعي ل تمام السلسلة .

هـ - الموضوعات لها فائدة عملية ، وقد قال بها في الغالب الميتافيزيقيون الوجماتيقيون ، إذ هي تتصل بآرائهم في النفس ، والحرية ، وإثبات الله . أما نقائض الموضوعات فلها فائدة نظرية خصوصاً ، وميزتها أنها تُبْقِي العقل في ميدان التجربة ، ومن هنا قال بها التجريبيون ، لكن ليست لها فائدة عملية .

يقول كرت عن مزايا الموضوعات *thèses* بالنسبة إلى أصحاب الترعة الوجماتية :

« في المقام الاول هناك فائدة عملية ، يسعى إليها طواعية كل إنسان عاقل يفهم مصلحته الحقيقة . فإنّ «العالم بداية» ، وأن ذات المفكرة ذات طبيعة بسيطة وبالتالي غير فاسدة (خالدة) ، وأنها في الوقت نفسه حرة في أفعالها الإرادية فوق قسر الطبيعة ، وأن النظام الكلي للأشياء التي تولّف العالم مستمد من موجود أول يستمد منه كل شيء وحدته وإرتباطه من أجل غaias ، - تلك أركان أساسية للأخلاق والدين . أما نقائض الموضوعات فتترع - أو في القليل يلوح أنها تترع - منا كل هذه الأسانيد . »

وفي المقام الثاني ، ثمّ أيضاً فائدة نظرية للعقل . ذلك أننا بالاقرار بالأفكار المعاالية وباستخدامها على هذا النحو ، فإننا نستطيع أن نحيط ، إحاطة تامة وقبلية ، بالسلسلة التامة للشروط ، وأن ندرك إشتقاق المشروط ، لأننا نبدأ من اللامشروط ؛ وهذا أمر لا تسمح به نقائض الموضوعات ، ومن مسوؤلها أنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال إلى غير نهاية . فإنه بحسب التقىضة *antithèse* يجب أن نتصعد من بداية معلومة إلى أخرى أعلى منها ، وكل جزء يقود إلى جزء أصغر منه ، وكل حادث له علة هي حادث آخر فوقه ، وشروط الوجود

بوجه عام تستند دائماً ومن جديد على شروط أخرى ، دون أن تجد أبداً في شيء موجود بذاته ، بوصفه الموجود الأول ، سداً لامشروطاً.

وفي المقام الثالث ، ثم ميزة هي الشعية وهي ليست أقل مزاياه . ذلك أن الإدراك العام لا يجد أي صعوبة في فكرة بداية غير مشروطة لكل تركيب ، لأنه أكثر اعتماداً على التزول إلى التائج منه على الصعود إلى المبادئ ، وتصورات الموجود الأول (وهو لا يتم بإمكان وجوده) تبدو له ميسورة وتزوده في نفس الوقت ب نقطة ثابتة يربط فيها الحيط الذي يقود خطواته ، بينما على العكس لو أنه تصاعد دائماً من المشروط إلى الشرط فستكون إحدى قدميه في الهواء ، ولن يستطيع أبداً أن يشعر بالإرتياح .

وبالنسبة إلى أصحاب الترعة التجريبية في تحديد الأفكار الكوسموLOGIE ، أو من جانب نقية الموضوع فإنه :

أولاًً لن يجد أية فائدة عملية ناتجة عن مبادئ محضة للعقل ، مثل تلك التي تنطوي عليها الأخلاق والدين . والتجريبية يجدون - على العكس - أنها تسلب الأخلاق والدين كل قوة وكل تأثير . ذلك أنه إذا لم يوجد موجود أول متميز من العالم ، وإذا لم تكن للعالم بداية ، وبالتالي إذا لم يكن له خالق ، وإذا كانت ارادتنا غير حرّة وإذا كانت النفس قابلة للإنقسام وفاسدة مثل المادة ، فإن الأفكار الأخلاقية ومبادئها تفقد كل قيمة وتتهاجر مع الأفكار التعالية التي تولّف أسنادها النظرية .

وفي مقابل ذلك فإن التجريبية تقدم للإهتمام النظري للعقل مزايا شديدة الإغراء ، تتجاوز كثيراً تلك المزايا التي يمكن أن يعد بها العالم الوجودي متيقني من الأفكار العقلية . وعنه أن الذهن يحمل دائماً في ميدانه الخاص ، أعني في ميدان التجارب الممكنة ، ويعكّه أن يبحث عن قوانينها ويوسّع بفضلها معارفه الوثيقة البيّنة إلى غير نهاية . فهنا يستطيع الذهن ويجب عليه أن يعتّل الموضوع سواء في ذاته أو في علاقاته ، في العيان ، أو - على الأقل - في

تصورات صورتها يمكن أن تتجلى بوضوح وتميز في عيادات مماثلة معطاة .
وهو ليس فقط ليس بمحتاجة إلى ترك هذه السلسلة من النظام الطبيعي لابتعاد
التعلق بأفكار لا يعرف موضوعاتها ، لأنها لا يمكن أن تعطى أبداً بوصفها
موجودات فكرية ؛ بل لا يمكنه حتى أن يترك عمله في ميدان العقل النازع
إلى المثاليات ، ولا أن يرتفع إلى التصورات العالية ، حيث لن يكون ملزماً
بعدُ ببراءة ولا بمتابعة قوانين الطبيعة في أبحاثه ، وحيث لن يكون عليه
إلا أن يفكر ويخترع ، وهو واثق أن وقائع الطبيعة لن تكذبه ، لأنه لن
يتوقف الأمر بعد على شهادتها ، بل على العكس سيكون له الحق في ازدرائها
وإخضاعها لسلطتها علياً ، أعني بها سلطة العقل المحسن .

ولذا فإن التجربى لن يوافق على النظر إلى أي عصر من عصور الطبيعة
على أنه أول أولية مطلقة ، ولا على أن حداً مفروضاً على نظره في امتداد
الطبيعة هو الحد الأخير ، ولا على الانتقال من موضوعات الطبيعة – التي
يستطيع فصلها عنها باللحظة والرياضة وتحديدها ترکيباً في عيان (الامتداد)
– إلى تلك التي لا يستطيع الحسّ ولا الخيال امتناعاً أبداً عينياً (في بساطتها) ؛
ولن يوافق أيضاً على أن يتخد أساساً في الطبيعة – قوة قابلة للعمل مستقلة
عن قوانين الطبيعة (هي الحرية) ، وأن نخط من مهمة الذهن هكذا ، تلك
المهمة التي تقوم في الصعود إلى أصل الظواهر ، متابعين خطى القوانين
الضرورية ، ولن يوافق – أخيراً – على أن يبحث خارج الطبيعة عن علة
أي شيء (موجود أول) ، لأننا لا نعرف شيئاً غير الطبيعة ، وهي وحدها
التي تستطيع أن تزودنا بموضوعات وتفيدنا معلومات عن قوانينها ...

لكن إذا صارت التجربة نفسها دوجماتية بالنسبة إلى الأفكار (الصور)
(كما يحدث في معظم الأحوال) ، وإذا أنكرت بمحارة ما هو فوق مقالة
معارفها العيانية ، فإنها تسقط حيثتها في تقىضة المبالغة ، وهي هنا مرذولة بقدر
ما يبال المصلحة العملية للعقل من أضرار لا يمكن تلافيتها .

وذلك هو التقابل بين الإيقورية والافتراضية : فكل منها يقول بأكثر مما يعلم . الأولى تشجع المعرفة وتحمّلها تقدم ، لكن ذلك بالضرر بالفائدة العملية ؛ والثانية تزود القائدة العملية بمبادئ ممتازة ، لكنها بهذا نفسه – ومن ناحية كل ما لا نملك عنه غير معرفة نظرية – تمكّن العقل من التعلق بتصصيرات مثالية للظواهر الطبيعية وإهمال البحث الفزيائي بالنسبة إليها ...

لكن من الغريب تماماً أن نشاهد أن التجريبية لا تتمتع بأية شعبية ، وإن كان المرء يتجه إلى اعتقاد أن الإدراك العام كان خليقاً أن يعتنق بمحاسة رأياً يعد بإرادته بواسطة معارف تجريبية مترابطة وفقاً للعقل . بينما الدوغماتيكية المتعالية تلزم بالارتفاع إلى تصورات تتجاوز كثيراً الفوضى والقدرة العقلية لأشد العقول مراسماً بالتفكير . لكن في هذا نفسه ما يدفع الإدراك المشترك إلى اتخاذ موقف . ذلك أنه يجد نفسه حبيساً في حال لا يستطيع أعظم العلماء أن يفعل خيراً منه . فإنه إن كان لا يفهم في كل هذا إلا القليل أو لا يفهم شيئاً ، فليس لأحد آخر أن يفخر بأنه يفهم فيه خيراً منه . وإذا كان لا يستطيع الكلام فيه بطريقة علمية مثل الآخرين فإنه على الأقل يمكنه أن يعمل فكره فيه أكثر بكثير جداً . لأنه يتجلو في ميدان الأفكار المحضة . حيث يواتي المرء الكلام ، لهذا السبب عينه وهو أنه لا يعرف فيه شيئاً ، بينما الباحث في الطبيعة لا بد له آنذاك أن يغلق فمه ويعرف بجهله » . (« نقد العقل المحض » ط ٤٦١ – ٤٧٣ ؛ ط ٤٩٤ – ٥٠١ ؛ ترجمة فرنسية ٤٦٠ – ٤٦٣) .

ويستخلص من هذا النص الطويل ما يلي :

- ١ – أن للموضوعات – وهي مقالات أصحاب الترعة الدوغماتيكية – فوائد عملية لا تتوافق لتقاضها .
- ٢ – أن لتقاض الم الموضوعات – وهي مقالات أصحاب الترعة التجريبية – فوائد نظرية ، لأنها تفيد في الوصول إلى فهم الظواهر .

٣ - عب الترعة الدوجماتية هو أنها تضع عراقل شديدة في طريق فهم الظواهر .

٤ - عب الترعة التجريبية أنها بطبيعتها تستبعد كل إمكانات الوصول إلى معرفة شاملة بكل شرائط الظواهر ، لأنها مضطرة إلى الوقوف عند حدود لا يمكنها بطيئتهاتجاوزها .

٥ - بينما الميتافيزيقا تسعى إلى تقرير الشروط المطلقة التي هي الأسس الدالة لكل ما هو موجود .

٦ - لكن المشكلة هي أن الميتافيزيقا لا تستطيع ذلك ، لأننا لا نستطيع تقرير وجود أشياء إلا إذا ضمننا إمكان الإشارة إلى شروط سابقة تصلح لتفسير وجودها ، بينما هذه لا شروط قبلها .

٧ - فضلاً عن أن إفتراض هذه الكيانات المعقولة المحس من شأنه أن يصرفنا عن الطريق الصحيح المؤدي إلى تقرير الواقع عن طريق الملاحظة والتجربة ، لأننا بدلاً من ذلك تقررها بواسطة الإستنبط من تصورات عامة نحن الذين صنعناها .

٨ - كان من المفروض أن تستهوي التجريبية الإدراك العام لكن الذي حدث هو العكس ، وأنه تستهويه النتائج التي قالت بها الدوجماتية . وتفسير ذلك عند كنت أن القائل بالتجريب يتوقف عند أمور لا يتتجاوزها ، وهو وبالتالي ليس أحسن حالاً من عامة الناس . أما الدوجماتيقي فيغري الإدراك العام بالخوض في أمور بعيدة ، لا جناح عليه من الخوض فيها ، ويستطيع أن يواثيه القول فيها ، لأن مجالها بغير ضوابط ، وإنذن ففي عالم الكيانات المعقولة المحسنة يستطيع خيال الإدراك العام أن يشطع ويسرح كما يسرح في عالم الأشباح والأرواح . ومن هنا استهويه الترعة الدوجماتية التي تمكنه من هذا الشطح والسرحان ، وطوى كشحاً عن الترعة التجريبية التي تلزم به بقيود وحدود لا يمكنه أن يتتجاوزها .

ب) حل هذه الناقص

لا حل لهذه الناقص عند الدوجماتيين ، ولا عند التجربيين على السواء .

ذلك أن المسألة هي : هل هناك تصور ذهني قادر على امتال ما تفرضه الصورة أو الفكرة *Idee* امثلاً موفقاً ؟ وبعبارة أخرى : هل الأفكار (الصور) الكوسنولوجية تشير إلى أمور لا يمكن أن تصير موضوعات التجربة ؟ إن كان الأمر كذلك ، فإنها ستكون تصورات خاوية لا معنى لها ، لأن الموضوع لا يتفق مع الفكرة .

« وهذه في الواقع حال ” كل التصورات الكوسنولوجية التي ، لهذا ، توقع العقل ، طالما تعلق بها ، في ناقص لا مفر منها . فإذا سلّمت :

أولاً ” : بأن العالم ليس له بداية ، فإنه سيكون حيّثذاً أوسع جداً مما يحتمله تصورنا ، لأن تصورنا – وهو يقوم في ارتداد ضروري – لا يمكنه أبداً أن يبلغ كل الأزلية التي مضت . وإذا فرضت أن له بداية ، فإنه سيكون حيّثذاً أصفر جداً مما يرضاه تصورنا العقلي ، في ارتداده التجاريي الضروري . ذلك لأنه لما كانت البداية تفترض دائماً زماناً يسبقها ، فإنها ليست بعْد لشروطه .. ، وقانون الاستعمال التجاريي للذهن يرغمك على البحث عن شرط زمانِ أسبقٍ ، وبالتالي سيكون العالم صغيراً جداً بالنسبة إلى هذا القانون .

والامر كذلك بالنسبة إلى الجواب المزدوج عن السؤال المتعلق بعمر العالم من حيث المكان . لأنه لو كان لامتناهياً ولا محدوداً ، فإنه سيكون حيّثذاً أوسع جداً مما يحتمله كل التصورات التجريبية الممكنة . وإذا كان متناهياً ومحدوداً ، فلنا الحق في أن نسأل : ما الذي يعيّن هذا الحد ؟ إن المكان الحالي ليس ماضياً *corrélatif* للأشياء الموجودة بذاتها ، ولا يمكن أن يكون شرطاً تستطيع أن تقف عنده ، ولا بالأحرى أن يكون شرطاً تجربياً يؤلف جزءاً من تجربة ممكنة . (لأنه ، من ذا الذي يمكنه أن تكون له تجربة عن

الخلاء التام المطلق ؟) لكن الشمول المطلق للتركيب التجاري يقتضي دائماً أن يكون اللامشروط تصوراً تجريبياً . فالعالم المحدود هو إذن أصغر جداً مما يرضاه تصورك .

وثانياً : (لو سلّمت بأن) كل ظاهرة في المكان (كل مادة) تتألف من لا نهاية من الأجزاء ، فإن الإرتداد في القسمة سيكون دائماً أوسع جداً مما يحتمله تصورك ؛ وإذا كان على قسمة المكان أن تتوقف عند واحد من هذه الأجزاء (عند البسيط) ، فإن هذا الإرتداد سيكون حيثذا أصغر جداً مما ترضاه فكرة اللامشروط ، لأن هذا الجزء سيخلِّ دائماً مكاناً لارتداد نحو عدد أكبر من الأجزاء المضمنة فيه .

وثالثاً : لو سلّمت بأنه في كل ما يحدث في العالم لا شيء يوجد ليس هو نتيجة لقانون الطبيعة ، فإن علة العلة ستكون حيثذا دائماً بدورها شيئاً يحدث ويضطرك إلى الإستمرار في الإرتداد إلى علَّل أسبق باستمرار ؛ وبالتالي فإنها تجعل من الضروري دائماً إطالة سلسلة الشروط من ناحية الأسبقيات a Partie Priori . فالطبيعة الفعالة البسيطة هي أوسع جداً إذن مما يحتمله تصورك في تركيب حوادث العالم .

وإذا اخترت من هنا وهناك أحدهما تلقائياً ، وبالتالي ، هي نتيجة لفعل الحرية ، فإنك تتعدب بالحاجة إلى العثور على تفسير مطابق لقانون الطبيعة الحتمي ؛ وهذه الحاجة ترغبك على تجاوز هذه النقطة ، وفقاً لقانون التجربة العللي ؛ وهكذا ستجد أن مثل هذا الشمول للارتباط أصغر مما يتناوب مع تصورك التجاري الضروري .

ورابعاً ، أمّا وقد سلّمت بموجود واجب الوجود مطلقاً (سواء أكان العالم ذاته ، أم شيئاً في العالم . أم علة العالم) ، فإنك ستضعه في زمانٍ بعيد – بعد لا متناهياً – من كل نقطة من الزمان معطاة ، وإلاً فإنه سيتوقف على تجربة أخرى أقدم . لكن هذا الوجود سيكون غير ميسور لتصورك التجاري ،

وسيكون أوسع جداً من أن تستطيع الوصول إليه بأي ارتداد متواصل .

وعلى العكس ، إذا كان كل ما يتسب إلى العالم – في رأيك – (بوصفه مشرطاً ، أو بوصفه شرطاً) هو ممكن contingent ، فإن كل وجود معطى لك أصغر جداً مما يطيقه تصورك ، لأنه يرغمك على البحث المستمر عن وجود آخر يعتمد عليه » . (ط ١ - ٤٨٦ - ٧ ؛ ط ٥١٤ - ٥١٥ ، ترجمة فرنسية ٣٧٠ - ٣٧١) .

ويتبيه كنْتُ من هذا إلى تقرير أن الأفكار الكوسموLOGIE ، ومعها كل التقريرات السفسطائية المتعارضة بعضها مع بعض ربما كان أساسها تصوراً خاوياً وخلياً للموضوع الخاص بهذه الأفكار . وربما قادنا هذا الشك إلى الطريق الصحيح الذي سيكشف لنا عن الوهم الذي أصلنا دهرآ هويلاً .

ج) المثالية المتعالية هي المفتاح

حلّ الديالكتيك الكوني

حل نقائض العقل في باب الكونيات إنما يأتي عن طريق المثالية المتعالية . وفي سبيل إثبات ذلك يسوق كنْت الملاحظات التالية :

١ - الزمان والمكان ، ومعهما كل الظواهر ، ليست أشياء في ذاتها ، إنما هي مجرد امثارات لا يمكن أن توجد خارج عقلك .

٢ - موضوعات التجربة ليست معطاة في ذاتها ، بل في التجربة فحسب .

٣ - « والأمر الوحيد المعطى لنا هو الإدراك والتقدم التجاريبي من هنا الإدراك إلى إدراكات أخرى ممكنة . لأنَّ المظاهر ، بوصفها مجرد امثارات ، هي في نفسها حقيقة في الإدراك فقط ، وهذا الإدراك ليس شيئاً آخر غير حقيقة الإيمان التجاريبي ، أي أنه ظاهر . فإن نسمى الظاهر شيئاً حقيقةً قبل إدراكنا له ، يدل إما على أنه في تقدم التجربة لا بد أن نلتقي بمثل هذا الإدراك ؟

أو لا يدل على أي شيء إطلاقاً، (ط ١ ٤٩٣؛ ط ٢ ٥٢١).

٤ - العيان الحسي هو مجرد قبول ، أي قدرة على الإنفعال بامثالات . والسبب غير المحسوس لهذه الإنفعالات مجهول لنا تماماً . لكن لنا الحق في افتراض سبب معقول صرف للظواهر بوجه عام ، بشرط واحد هو أن يتم ذلك من أجل أن يكون لدينا شيء يناظر الحساسية منظوراً إليها بوصفها قبولاً .

٥ - ويعكّنا أن نتعزّز إلى هذا الموضوع المتعالي مدى وإرتباط إدراكانا الممكنة ، ونستطيع أن نقول إنه معطى في ذاته قبل كل تجربة ، بينما المظاهر ، وإن كانت تتطابق معه ، فإنها ليست معطاة في ذاتها ، بل في التجربة فقط ... وهكذا نستطيع أن نقول إن الأشياء الحقيقة في الزمان الماضي معطاة في الموضوع المتعالي للتجربة ؛ لكنها موضوعات بالنسبة إلى وحقيقة في الزمان الماضي فقط من حيث أمتل لنفسي ... أن سلسلة إرتدادية من الإدراكات الممكنة متفقة مع القوانين التجريبية ، تقودنا إلى سلسلة ماضية بوصفها شرط لسلسلة حاضرة ، يمكن مع ذلك أن تتمثل على أنها واقعية لا في ذاتها ، بل فقط في ارتباط تجربة ممكنة ، (ط ١ ٤٩٤؛ ط ٢ ٥٢٢ - ٥٢٣) . ويقصد بقوله : «الموضوع المتعالي» : الشيء في ذاته .

٦ - نحن في امثالنا لكل الأشياء على أنها في مكان وزمان ، نحن لا نضئها في المكان والزمان بوصفها سابقة هناك على التجربة ، «ولكن هذا الإمثال ليس شيئاً آخر غير فكرة تجربة ممكنة في تمامها المطلق . وفيها وحدها تعطى لنا هذه الموضوعات (التي ليست إلا مجرد إمثاليات) . ولكن حين نقول إنه يجب العثور عليها في الجزء من التجربة الذي نحوه ينبغي على أن أصعد أو لا أبتدأ من الإدراك ، وسبب الشروط التجريبية لهذا التقدم ، وبالتالي ، السؤال عما هي الأعضاء التي يمكنني أن ألقاها وإلى أي حد أستطيع أن أجدها في الإرتداد ، كل هذا متعال ، وبالتالي هو مجهول لي بالضرورة .

على أنه ليس من شأننا الاهتمام بهذا ، بل ما يعنينا هو فقط قاعدة التقدم والتجربة التي فيها تعطى لي الموضوعات ، أي الظواهر . ومن ناحية النتيجة فإنه يستوي أن أقول : أستطيع ، في التقدم التجربى ، أن أحيل — في المكان — إلى نجوم أبعد مائة مرة من تلك التي أراها — أو أن أقول : من الممكن وجود هذه النجوم في مكان العالم ، وإن لم يرها أحد أو وإن لم يتبين أن يراها أحد . ذلك أنه حتى لو أعطيت على أنها أشياء في ذاتها وليس لها علاقة بأية تجربة ممكنة بوجه عام ، فإنها مع ذلك ليست شيئاً بالنسبة لي ، وبالتالي ليست موضوعات إلا بقدر ما هي متضمنة في سلسلة الإرتداد التجربى » (ط ١ - ٤٩٥ - ٦ ، ط ٢ - ٥٢٤ ؛ ترجمة فرنسية ٣٧٥) .

د) الأخلاقى للتزاع الكوسموЛОجي

للعقل مع نفسه

« كل ناقص العقل المحسن تقوم على هذه الحجة الديالكتيكية :
إذا أُعطيت شروط ، أعطيت أيضاً سلسلة شروط كلها .
و موضوعات الحسّ معطاة لنا بوصفها مشروطة .
.. سلسلة شروط موضوعات الحسّ معطاة كلها .

وهذا القياس ، الذي تبدو كبراه طبيعية وواضحة ، يدخل ، وفقاً لتنوع الشروط (في تركيب الظواهر) ، من حيث هي تؤلف سلسلة — مقداراً مكافأً من الأفكار الكوسمولوجية التي تفترض الشمول المطلق لهذه السلسل ، وبالتالي تضع العقل حتماً في نزاع مع نفسه ...

وأولاً» القضية الثالثة واضحة يقينية لا شك فيها : إذا أُعطيت شروط ، كانت بإزاء إرتداد في سلسلة كل الشروط التي تقود إليه ؛ لأن فكرة الشروط تتضمن مقدماً أن شيئاً منسوب إلى شرط ، وإذا كان هذا الشرط بنوره

مشروطاً فإنه يرجع إلى شرط أبعد منه ، وهكذا بالنسبة إلى كل أعضاء السلسلة فهذه القضية إذن تحليلية ، وهي فوق كل خوف من جانب النقد المتعالي . إنها مصادرة منطقية للعقل تقوم في متابعة والإستمرار إلى أبعد حد يمكن بواسطة العقل — هذه الرابطة بين تصور وشروطه ، وهي رابطة حماية في التصور نفسه .

وثانياً ، إذا كان المشروط وكذلك شرطه شيئاً في ذاتيهما ، فإنه حين يُعطى الأول فليس فقط الإرتداد نحو الثاني يكون مطروحاً ، بل وأيضاً في نفس الوقت هذا الشرط نفسه معطى حقاً بهذا عينه : ولما كان هذا صادقاً على كل أعضاء السلسلة ، فإن السلسلة الكاملة للشروط معطاة بهذا نفسه — وبالتالي اللامشروط أيضاً — أو بالأحرى هو مفترض من كون المشروط . الذي لم يكن ممكناً إلا بهذه السلسلة ، مُعْطى . فهنا تركيب المشروط مع شرطه هو تركيب يقوم به الذهن الذي يمثل الأشياء كما هي ، دون أن يتساءل عما إذا كانا — وكيف — نستطيع أن نصل إلى إدراكتها . أما إذا تعلق الأمر بظواهر ليست — بوصفها مجرد امتدادات — معطاة حين لا أصل إلى معرفتها (أعني إليها هي ، لأنها ليست غير معارف تجريبية) ، فإنني لا أستطيع أن أقول — بنفس المعنى — إنه حين يكون المشرط معطى ، فإن كل الشروط (بصفتها ظواهر) التي تؤدي إليه هي أيضاً معطاة ، وبالتالي لا أستطيع أبداً الوصول إلى الشمول المطلق لسلسلتها . ذلك أن الظواهر ليست شيئاً آخر في الإدراك نفسه غير تركيب تجريبي (في المكان وفي الزمان) وهي ليست معطاة إلا في هذا التركيب التجريبي . لكن لا ينبع عن هذا أنه إذا أعطي المشرط (في الظاهرة) ، فإن التركيب الذي يكون شرطه التجريبي معطى أيضاً أو مفترضاً بهذا السبب عينه ؛ بل بالعكس ، إنه لا محل له إلا في الإرتداد ، وليس أبداً بدون الإرتداد . لكن يمكن أن تقول في مثل هذه الحالة إن الإرتداد إلى الشروط ، أعني تركيباً تجريبياً متصلة ، مفروض أو مطروح من هذه الناحية ، وأنه لن تعوزنا الشروط المعطاة بواسطة هذا الإرتداد .

ومن هذا يتضح بوضوح أن كبرى القياس الكوسموولوجي تأخذ المشروط بالمعنى المتعالى لقوله حضرة ، وصغراه تأخذ المشروط بالمعنى التجريبي لتصور يقوم به الذهن مطابقاً على ظواهر ، وبالتالي فإننا نعثر هناك على الخطأ الدياليكتيكي المسماً مُغالطة شكل القول sophisma figurae dictioonis . لكن هذا الخطأ ليس عن قصد ، بل هو بالأحرى وهم طبيعي جداً يقع فيه العقل المشرك بين الناس . لأننا فيه نفترض (في الكبري) الشروط وسلسلتها ، دون وعي منا بذلك ، إذا أعطينا لها شيء على أنه مشروط ، وبهذا نحن لا نفعل غير أن نسابير القاعدة المنطقية التي تلزمنا بالإقرار بمقادمات كاملة من أجل نتيجة معلومة (معطاة) . ولما كان لا ينبع في الرابطة بين المشروط وشرطه أى ترتيب زمانى ، فإننا نفترضهما مُعطَّيَين في نفس الوقت . وفضلاً عن ذلك فإنه من الطبيعي (في الصغرى) أن ننظر إلى الظواهر على أنها أشياء في ذاتها وأيضاً على أنها موضوعات معطاة للذهن ، كما فعلنا في الكبري ، لأننا صرفاً النظر عن كل شروط العيان التي بها وحدها يمكن أن تكون الموضوعات معطاة . لكننا نسينا هنا أن نميز بين التصورات ، وهو تمييز مهم . إن تركيب المشروط مع شرطه وكل سلسلة الشروط (في الكبri) لا تضمن تحديداً من جانب الزمان ولا تصوراً متواالاً . بل بالعكس ، التركيب التجريبي وسلسلة الشروط في الظاهرة (المدرجة في الصغرى) هي بالضرورة متواالية ، وليس معطاة في الزمان إلا واحدة بعد أخرى . وهذا لا أستطيع أن أفترض ، هنا أو هناك ، الشمول المطلق للتركيب ولسلسلة المثلثة هكذا ، لأن كل أعضاء السلسلة معطاة هناك في ذاتها (دون شرط زمان) ، بينما هنا هي ليست ممكنة إلا بالإرتداد المتواتي الذي ليس معطى إلا بقدر ما يستجِّر فعلاً .

وبعد البرهان المقنع لهذا الفساد في الحجة التي تقوم عليها عادة التقريرات الكوسموولوجية فإن الطرفين المتنازعين يمكنهما - عن حق - أن يضرب كلامهما بالآخر ، لأنه لا واحد منها قد أبرز مستندًا وثيقاً يثبت به صحة دعواه . (ط ١ ٤٩٧ - ٣٧٦ ط ٥٠١ ، ٥٢٦ - ٥٢٩ ؛ ترجمة فرنسية ص ٣٧٨ - ٣٧٩) .

وها هنا يترجح كفت على رأي زينون الابي وهجوم أفلاطون عليه لأنَّه أراد إثبات مهارته بالبرهنة على نفس القضية بحجج جدلية والبرهنة على عكسها بحجج جدلية أخرى لها نفس قوَّة الحجج الأولى. وقرر زينون أنَّ الله — ومن المحتمل أنه لا يقصد به شيئاً آخر غير العالم — ليس متناهياً ولا لامتناهياً، وليس في حركة ولا في سكون ، وليس شيئاً ولا خالفاً لأي شيء آخر . وقد بذلا ممن حكموا عليه وفقاً لذلك أنه أراد إنكار القضايا المتناقضة — وهو محال . « لكنني لا أرى الحق مع من يوجه إليه اللوم — هكذا يقول كفت . وسأ Finch عما قليل أولى هذه القضايا . أما القضية الأخرى ، فإنَّ كان يعني بكلمة الله : الكون ، فكان ينبغي عليه أن يقول من غير شك أنَّ الكون ليس دائماً حاضراً في مجده (في سكون) ، ولا بسبيل تغير مجده (أنَّ يتحرك) ، لأنَّ كل الحالات ليست إلاً في الكون ، بينما الكون نفسه ليس في أي محل . فإنَّ كان الكون يشمل كل ما هو موجود ، فإنه بهذه المثابة ليس مشابهاً ولا خالفاً لأي شيء آخر ، لأنَّه ليس خارجه أي شيء آخر يمكن أن يقارن به . وإذا افترض حكمان متقابلان شرطاً غير مقبول ، فإنَّهما يسقطان كلاهما ، رغم تقابلهما (وهو ليس مع ذلك تناقضاً حقيقياً) ، لأنَّ الشرط الذي يعطي وحده لكل واحدٍ منها قيمة سيسقط أيضاً .

وإذا قال إنسان : كل جسم طيب أو كريه الرائحة ، فإنَّ ثمَّ وسطاً ثالثاً ، هو أنَّ هذا الجسم لا رائحة له ، ومن هنا يمكن القضايين المتصادتين أن تكونا كاذبين . وإذا قلنا : كل جسم إما ذو رائحة وإما عدم الرائحة ، فإنَّ الحكمين متقابلان بالتناقض ، والأول وحده خطأ ، بينما تقىضيه وهو أنَّ بعض الأجسام ليست بذات رائحة ، يشمل الأجسام التي لا رائحة لها . وفي التقابل السابق (بالتنافر) بقيت الحالة العارضة لتصور الجسم (الرائحة) برغم الحكم المتصاد ، وبالتالي ، لم يقض علىها هذا الحكم ، ولهذا فإنَّ هذا الحكم الأخير لم يكن مقبلاً بالتناقض للحكم الأول .

وحين أقول : العالم لامتناه من حيث المكان ، أو ليس لامتناهياً ،

فإنه إذا كانت القضية الأولى باطلة، فيجب أن تكون تقديرتها صحيحة وهي أن العالم ليس لامتناهياً . وأنا بهذا إنما أستبعد عالماً لامتناهياً ، دون أن أضع عالماً آخر ، أي العالم المتناهي . لكن إذا قلت : العالم إنما لامنته أو منته (لامنته) فإن هاتين القضيتين يمكن أن تكونا باطلتين، لأنني أنظر حيثنى إلى العالم على أنه معينٌ في ذاته من حيث مقداره ، لأنني في القضية المقابلة لا أنفي فقط اللامنائية ، وربما معها وجوده الخاص كله ، بل أضيف تعيناً للعالم ، وكأنه شيءٌ حقيقي في ذاته ، وهو أمر يمكن أيضاً أن يكون باطلًا ، وذلك في الحالة التي لا ينبغي أن يعطي فيها العالم على أنه شيءٌ في ذاته ، وبالتالي لا بوصفه لامتناهياً ، ولا بوصفه متناهياً من حيث المقدار . وليس لي بأن أسمى هذا النوع من التقابل باسم التقابل الديالكتيكي ، وتقابل التناقض باسم : التقابل التحليلي . فالحكمان المقابلان بالتناقض يمكنهما إذن أن يكونا باطلين معاً ، لأن أحدهما لا ينافق الآخر فقط ، بل يقول شيئاً أكثر مما هو ضروري للتناقض .

فإذا نظرنا في القضيتين : العالم لامنته في المقدار / العالم منته في المقدار - على أنها م مقابلتان بالتناقض ، فإننا نسلم حيثنى بأن العالم (السلسلة الكاملة للظواهر) شيءٌ في ذاته . لأنه يبقى ، حتى لو ألغيت الإرتداد اللامنائي أو المتناهي في سلسلة ظواهره ، أما إذا استبعدت هذا الإفتراض أو هذا المظهر المتعالي ، وأنكرت أن يكون العالم شيئاً في ذاته ، فإن التقابل بالتناقض بين القولين يتتحول حيثنى إلى تقابل ديالكتيكي فقط ؛ ولما كان العالم لا يوجد في ذاته (مستقلاً عن السلسلة الإرتدادية لامتناهياً) ، فإنه لا يوجد بوصفه كلاماً لامتناهياً في ذاته ، ولا بوصفه كلاماً متناهياً في ذاته . إنه لا يمكن أن يكون إلا في الإرتداد التجريبي لسلسلة الظواهر ، لا في ذاته . فإذا كانت هذه السلسلة مشروطةً دائماً ، فإنها ليست معطاة كلها أبداً ، والعالم ليس إذن كلاماً لامشوطاً ، ولا يوجد بهذه المثابة ، وله مقدار لامنته ، ولأوله مقدار منته .

وما قيل هنا عن الفكرة الأولى الكوسموLOGIE ، أعني الشمول المطلق للماضي في الظاهرة ، ينطبق أيضاً على سائر الأفكار . إن سلسلة الشروط لا يمكن أن توجد إلاً في التركيب الارتدادي نفسه ، ولا تقوم في ذاتها في الظاهرة ، كما في شيء خاص ، معطى قبل كل ارتداد ...

وهكذا تزول نقائض العقل المحسن في أفكاره الكونية ، بعد أن بَيَّنا أنها ديداكتيكية فقط ، وأنها نزاع ناتج عن وهم ناشيء عن تطبيق فكرة الشمول المطلق ، الصادق فقط بوصفه شرطاً للشيء في ذاته ، على الظواهر التي لا توجد إلاً في الامثال . (ط ١ ٥٠٢ - ٥٠٥ ؛ ط ٢ ٥٣٠ - ٥٣٣ ؛ ترجمة فرنسية ٣٧٩ - ٣٨١) .

ومن ثم يتبيّن أن البراهين المعاذه للنقائض الأربع ليست وهمية ، بل أساسها في الفرض الذي يقول إن الظواهر ، أو العالم المحسوس الذي يشملها جميعاً ، هي أشياء في ذاتها . والديداكتيك المتعالي لا يقدم أي عون لترعة الشك ، وإنما فقط إلى منهج الشك الذي يمكنه أن يبيّن فيه مثلاً لفائدة العظيمة ، حينما نضع حجج العقل بعضها في مقابل بعض .

وإذن فالشمول العالمي و «العالم» لا يوجد أبداً في التجربة . وسنظل دائماً أسارى لشروط الزمانية والمكانية ، ولن نصل أبداً إلى المطلق . والكل ، بمعناه التجريبي ، ليس إلاً نسبياً فحسب . أما الكل المطلق للمقدار ، وللأجزاء ، ولشروط الموجود الواقعي بوجه عام ، فإنه لا يتعلق أبداً بأية تجربة ممكنة .

وكل ما هو حقيقة بالنسبة إلى لا سيل لي إليه إلاً عن طريق سلسلة من العلاقات التي تؤلف « سياق التجربة » . فترتدى خلال الزمان والمكان ، ونستقرى العلل والمعلولات ، ونبحث عن الآباء والأجداد ، ونواصل الصعود متقدرين ، ولكننا لا نستطيع أن نحيط بالكل والشمول . وقصيرى ما نقدر عليه هو أن نطيل في سلسلة التجربة دائماً صاعدین .

* * *

إن النقاечن تتحلّ إذا أدركنا أن العالم مؤلف من ظواهر ، وأن كل ما نعثر عليه هو مظاهر وليس شيئاً في ذاته . هنالك يتأتى الحل على نحوين :
الأول : القول بأن الموضوع ونقضه باطلان كلاماً ، وهناك إمكان
ثالث .

والثاني : بالقول بأن الموضوع ونقضه صحيحان كلاماً ، الأول في
ميدان المعقول ، والنقض في ميدان عالم الظواهر .
ذلك أنه لو كان العالم هو الوجود في ذاته ، لكان متناهياً ولا متناهياً معاً .

ولو كان العالم ظواهر ، لما كان في ذاته متناهياً ، ولا متناهياً ؛ بل
سيكون قوامه في الإرتداد التجربى طوال سلسلة الظواهر ، ولن نجده أبداً
في ذاته ؛ إنه لن يكون معطى كله أبداً ، وما هو إلا « مطروح » دائماً ، ولا
يؤلف كلاماً لا مشروطاً .

و « فكرة » العالم هي المبدأ المنظم الذي يقود سيرنا المتواصل دون نهاية
خلال التجربة . « وال فكرة » ليست مبدأً مركباً للعقل ، تفيد في الإرتداد
بتصور العالم المحسوس إلى ما وراء كل تجربة ممكنة ، بل هي قاعدة تفرض
مواصلة التجربة وتتوسيعها إلى أقصى درجة ، وتحدد ما ينبغي علينا فعله في حركة
الإرتداد ، دون التكهن بما سيعطى في ذاته في الواقع الموضوعي قبل الإرتداد .
وهكذا لا يحق لنا أن نصدر أي حكم على العالم في شموله ، فلا يحق لنا
أن نقول : العالم متناه ، أو أن نقول : العام لامتناه ، ولا أن نقول إن الإرتداد
سيستمر إلى غير نهاية . وكل ما يحق لنا قوله هو أن قاعدة التقدم في التجربة
هي أنا لا حتى لنا في الاقرار بحدّ مطلق .

في عالم الظواهر تسود الضرورة العلية إلى غير حد .

أما في عالم المعقول فالحرية هي التي تسود .

وهذا يقودنا إلى الكلام عن الحرية .

٥) الحرية والعلية الطبيعية

ثم معرجة مهمة لكل طرف من طرفيها حججه الوجيهة :

فمَّا حجج ثبت أن كل شيء في العالم خاضع بالطبيعة لخبرية دقيقة .

وَثُمَّ حجج مضادة لإثبات أنه إلى جانب العلية الطبيعية توجد الحرية .

والمقصود — عند كنت — من الحرية القدرة على إحداث شيء تلقائياً ،

إنها القدرة على البدء في الفعل دون التقييد بعمل سابقة وفقاً لقانون العلية الطبيعية .

والحلّ هنا هو نفس الحل في النافذن السابقة ، أعني في التفرقة بين نظام الظواهر ونظام المعمول ، وفي القول بأن بعض الأفعال الإنسانية التي تبدو للحواس أنها تندرج في سلسلة العلية الطبيعية ، إنما تصدر عن علبة حرّة موجودة في عالم الأشياء في ذاتها .

ولا مانع يمنع من أن نسب إلى الموضوع المتعالي — إلى جانب خاصية الظهور بوصفه ظاهرة — عليه غير ظاهرية فعلها يوجد مع ذلك في الظواهر . فالإنسان ، بوصفه ظاهرة ، يبقى خاضعاً لقانون التسلسل الضروري ، وبوصفه شيئاً في ذاته وخارج شرط الزمان ، فإنه يمكنه أن يبدأ الفعل بنفسه . وهو من حيث هو حلقة في سلسلة الظواهر ، فإنه يفعل وفقاً لطابعه التجريبي ؛ ومن حيث هو موجود أخلاقي ، فإنه يؤدي أفعاله من تلقاء نفسه وفقاً لطابعه المعمول .

وبهذا توقف بين الحرية والعلية الطبيعية ، مع التمييز الدقيق بينهما .

ولئن كان ذلك الحل دقيقاً وغامضاً كما يعترض كنت ، فإن التطبيق يوضحه . ذلك أن ممارسة الحياة العملية تزودنا بالدليل على وجود هذا الإزدواج بين الخبرية والحرية . ويسوق لذلك المثل التالي : ارتكب إنسان فعلًا شائعاً أضرّ بالمجتمع . إنه يستطيع تبرير ذلك بالإهابة بأسباب وظروف تجريبية :

الحرية التي تلقاها ، الوسط الذي نشأ فيه ، الظروف المحيطة به أثناء الفعل ، الميل الغريزي ، الإنداع غير الوعي ، الخ . ومع ذلك فإن هذه التبريرات لا تكفي لتبرر هذا الجاني ؛ وضميرنا يشعر بأنه كان في وسعه أن يتلافى تأثير هذه العوامل ، ويسلك السلوك الأخلاقي السليم . ومعنى هذا أننا نقر بوجود قدرة حرّة على الفعل لدى الإنسان ، بالرغم من كل تأثيرات العوامل الطبيعية .

ومعنى هذا أن الإنسان مزود بنوع من العلية مختلف تماماً عن العلية الطبيعية ، ألا وهو الحرية . « ويبدو هذا بكل وضوح من الأوامر *impératifs* التي تفرضها على أنفسنا بوصفها قواعد ، في كل الحياة العملية ، تلزم بها قوانا الفعالة . إن الواجب *Sollen* يعبر عن نوع من الضرورة والإرتباط بالمبادئ ، وهو أمر لا يوجد في الطبيعة . والذهن لا يستطيع أن يتعلم من الطبيعة إلا ما هو ، وما كان ، وما سيكون ... ولكننا لا نستطيع أن نتساءل عما يجب أن يحدث في الطبيعة ، تماماً كما لا نستطيع أن نتساءل عما يجب أن تكون عليه الدائرة ؛ لكننا نستطيع أن نتساءل عما يحدث في الطبيعة أو عن خواص الدائرة . وهذا الواجب يعبر عن فعلٍ ممكِن مبدئيًّا ليس إلاً تصوراً بسيطاً ، بينما مبدأ الفعل الطبيعي البسيط يجب أن يكون ظاهرة ... إن لكل إنسان طابعاً تجريبياً لإرادته ليس شيئاً آخر غير نوع من علية عقله ، من حيث أن هذا يُبين – في آثاره ، في الظاهرة – عن قاعدة وفقاً لها يمكن استنتاج الدوافع العقلية وأفعالها من حيث نوعها ودرجتها ، والحكم على المبادئ الذاتية للإرادة ... ومن وجهة نظر هذا الطابع التجريبي ، ليس ثم إذن حرية ... لكننا إذا نظرنا إلى هذه الأفعال نفسها من وجهة نظر العقل ، وليس من وجهة نظر العقل النظري لطلب إحداثها (انتاجها) ، بل فقط بالقدر الذي به العقل هو العلة القادرة على إحداثها (انتاجها) ، وباحملة : إذا قربناها من العقل من وجهة النظر العملية ، فإننا نجد قاعدة أخرى مختلفة تماماً ونظاماً آخر مختلفاً تماماً عن نظام الطبيعة . فهناك ربما ما حدث وفقاً لجري الطبيعة وما كان محتملاً أن يحدث وفقاً لمبادئ التجريبية –

كان يجب ألا يحدث» . (ط ٥٤٧٩ ، ط ٥٧٥ ، ط ٥٧٦ ؛ ترجمة فرنسية ٤٠٢ - ٤٠٣) .

لكن يبدو واضحاً من كلام كت في هذا الموضع من «فقد العقل المحسن» أن من العسير إثبات حقيقة الحرية في ميدان البحث في الكونيات . وفي هذا يقول بصريح العبارة : « لم يكن قصتنا أن ثبت الحقيقة الواقعية للحرية بوصفها إحدى الملكات التي تحتوي على علة الظواهر في عالمنا الحسي » ، لأن مثل هذا البحث ... ما كان له أن يتم بنجاح ، لأننا لا نستطيع أبداً أن نستنتج من التجربة شيئاً لا يمكن تصوّره موافقاً لقوانين التجربة . بل لم يكن قصتنا أن نبرهن على إمكان الحرية ، لأننا لم نكن نصلح في هذا أيضاً ، بسبب أننا لا نستطيع - من مجرد تصورات قبلية - أن نعرف إمكان أي سبب حقيقي وعليته » . (ط ١ ٥٥٧ - ٥٥٨ ؛ ط ٢ ٥٨٥ - ٥٨٦ ؛ ترجمة فرنسية ٤٠٧ - ٤٠٨) .

اللاهوت العقلي

- ١ -

المثل الأعلى للعقل المحسن

رأينا أن تصورات الذهن المحسنة ، مستقلة عن كل شروط الحساسية ، لا يمكن أن تمثل لنا الموضوعات ، لأنها تنقصها شروط الواقع الموضوعي ، ولا نجد فيها شيئاً أكثر من الشكل البسيط للفكر . ومع ذلك يمكننا أن تمثلها عينياً *in concreto* ، وذلك حين نطبقها على الظواهر ، لأن الظواهر توقف بالنسبة إليها المادة المطلوبة لتصور التجربة ، وهذا التصور ليس شيئاً آخر غير تصور الذهن عينياً . لكن «الأفكار» (الصور Ideen) أبعد عن الحقيقة الموضوعية من المقولات ؛ لأننا لا نستطيع أن نجد ظاهرة يمكن أن تمثل فيها عينياً وفيها قدر من الكمال لا تبلغه أية معرفة تجريبية ممكنة؛ والعقل لا يدرك منها غير وحدة تنظيمية ، يسعى إلى أن يقرب منها الوحدة التجريبية الممكنة ، لكن دون أن يلتفها باوغاً تماماً .

وما أسميه «مثلاً أعلى» Ideal يبدو أنه أشدَّ بُعداً عن الحقيقة الموضوعية من «الفكرة» ، وأقصد من هذا لا الفكرة في حالة العينية فقط ، بل وأيضاً في حالة الفردية ، أعني منظوراً إليها على أنها شيءٌ مفرد قابل للتعيين ويتعين تماماً بالفكرة وحدها .

إن فكرة الإنسانية في كل كمالها تختوي ليس فقط على كل الخصائص الجوهرية العائدة إلى هذه الطبيعة ، والتي تولّف التصور الذي لدينا عنها ، مدفوعة حتى الاتفاق الكامل مع غاياتها ، – وهو ما يكوتون فكرتنا عن الإنسانية – ، بل وتحتوي أيضاً على ما يتسبب – بالإضافة إلى هذا التصور – إلى الصياغة الكاملة للفكرة ؛ لأنه ، من بين كل المحمولات المقابلة ، لا يوجد غير محمول واحد يمكن أن يلائم فكرة الإنسان الكامل . وما هو مثل أعلى بالنسبة إلينا كان بالنسبة إلى أفالاطون فكرة "للذهن الإلهي" ، موضوعاً جزئياً للعيان المحسوس لهذا الذهن ، كاماً لكل نوع من الموجودات المعاكنة ونمودجاً أول (نمطاً أول) لكل النسخ في الظاهرة .

لكن ، بدون أن نخلق في أعلى هكذا ، يجب علينا أن نعرف بأن العقل الإنساني لا يحتوي فقط على أفكار ، بل يحتوي أيضاً على مثل عليا ، صحيح أنه ليس لها ، مثل المثل العليا الأفلاطونية ، قوة خلاقة ، لكن لها قوة عملية (بوصفها مبادئ منتظمة) وتصلح أساساً لإمكان كمال بعض الأفعال . والتصورات الأخلاقية ليست تصورات محضة للعقل ، لأنه في أساسها يوجد شيء ما تجرببي (لذة أو ألم) . ومع ذلك ، فمن حيث المبدأ الذي به يضع العقل حدوداً للحرية ، التي هي نفسها بدون قوانين (وبعد ذلك إذا لم تلتفت إلا إلى شكلها) ، فإنها يمكن أن تكون نموذجاً للتصورات المحضة للعقل . والفضيلة ، ومعها الحكمة الإنسانية ، في كل ظهاراتها ، هي أفكار ، لكن الحكيم (عند الرواقي) هو مثل أعلى ، أي إنسان لا يوجد إلا في الفكر ، لكنه يناظر تماماً فكرة الحكم . وكما أن الفكرة تعطي القاعدة ، فإن المثل الأعلى يصلح في مثل هذه الحالة أن يكون نمطاً (نموذجاً) أول للتعيين الثامن للنسخة ، وليس لنا ، من أجل الحكم على أفعالنا ، قاعدة أخرى غير سلوك ذلك الإنسان الإلهي الذي نحمله في نفوسنا ، والذي تقارن أنفسنا به لنحكم على أنفسنا ونصلح من أمرها ، لكن دون أن نستطيع أبداً بلوغ كماله . وبالرغم من أنها لا نستطيع أن نعزّز إلى هذه المثل العليا حقيقة موضوعية (للوجود) ، فلا ينبغي لنا مع ذلك أن نعدّها مجرد أوهام ؛ إنها – على العكس – تزود العقل بمقاييس لا

غنى له عنه ، لأنّه في حاجة إلى تصور ما هو كامل كـالـأـلـاـمـ مطلقاً في نوعه ، من أجل تقدير وقياس إلى أي حد – بالمقارنة – يقترب الناقص من الكمال ويظل بعيداً عنه . أما أن نريد تحقيق المثل الأعلى في مثال ، أعني في الظاهرة ، مثلما نحقق الحكيم في قصة ، فهذا أمرٌ يظل غير الممكن التنفيذ ، ويبدو أنه غير معقول ولا مفيد في ذاته ، لأن الحدود الطبيعية تهدّم الكمال الموجود في الفكرة باستمرار ، وهذا من شأنه أن يجعل مستحيلاً كل وهم يتعلق بمثل هذه المحاولة ، ويفضي بنا ذلك إلى الشك في الخير الموجود في الفكرة ، وإلى عدها مجرد وهم .

وهكذا فإن المثل الأعلى للعقل المحسّ يجبر دائماً أن يقوم على تصورات معيّنة وأن يصلح قاعدة ونموذجاً (نطلاً) أول للعمل ، أو لحكم . والأمر على خلاف هذا فيما يتعلق بمبتدعات الخيال التي لا يستطيع أحد أن يفسّر حقيقتها ولا أن يعطي تصوراً معقولاً لها : إنها بمثابة مونوجرامات (١) Monogrammes ، مؤلفة من خطوط منعزلة لا تعينها أية قاعدة مفترضة ، فهي تكون رسمًا عاماً ، إن صَحَّ هذا التعبير ، وسط تجارب متعددة ، أولى من أن تكون صورة محددة مشابهة لتلك التي يدعى الرسامون أو التوسّمون - Physiono mistes أنها في أذهانهم : ويجب أن تكون شبحاً لمنتجاتهم أو لأحكامهم لا يمكن التعبير عنه . ويمكن – وإن كان ذلك غير دقيق – تسميتها مثلاً عليا للحساسية ، لأنها ينبغي أن تكون النموذج ، غير القابل للمحاكاة ، للبيانات التجريبية الممكّنة ، ومع ذلك فإنها لا تعطي أية قاعدة قابلة للتحديد والفحص . (٤١٤ - ٥٩٥ ; ط ٢ : ٥٧١)

وخلاصة هذا الفصل أنه لما كانت الأفكار لا يمكن أن تمثل موضوعات ،

(١) المونوجرام علامة أو شكل مولف من الحرف الأول أو من عدة حروف متانقة يتألف منها أو من بعضها الاسم كرسم ميز ودلال على الشخص ، مثل ذلك الذي يطرز على القميص أو الملامة أو المشقة الخ .

لأنها لا تتطبق على عيارات ، فإنها مجرد أشكال للفكر ، أفكار عامة ، مثل الفضيلة ، أو الحكمة الإنسانية ، وليس موجودات . غير أن العقل يسعى لإعطاء الأفكار وحدة تنظيمية ؛ ومن ثم يسعى إلى جمعها في مثل أعلى متحقق عيني فردي ، وليس مجرد تصور عام . فالحكمة فكرة ، ولكن «الحكيم» مثل أعلى . والمثل الأعلى الذي تتحد فيه كل أفكار العقل هو الله . وكل عقل إنساني لا متلوحة له عن تكوين تصور لموجود ذي حقيقة عليا . ولستنا هنا بإزارء شيء من خلق الخيال ، مثلما يفعل خيال القصصي حين يخلق شخص رواياته ؛ بل نحن بإزارء أمر يقتضيه العقل نفسه ، ذلك أن العقل يتصور نموذجاً ليس كثلك كاله شيء .

ولا مناص للعقل من السقوط إلى هذا المثل الأعلى ، لأنه وقد فرض على الذهن قاعدة استخدامه الكامل ، فإنه يقتاده إلى تصور مجموع كل إمكان على أنه شرط للتعين التام لكل شيء . إن كل شيء موجود هو متبع تعيناً تاماً ، أعني أنه من بين كل المحمولات الممكنة يوجد تصور يلائمه . ومعنى هذا أنه «لمعرفة شيء معرفة» كاملة ، ينفي معرفة الممكن كله وتعينه بواسطة ذلك ، إما إيجاباً ، أو سلباً (ط ١ : ٥٧٣ ؛ ط ٢ : ٦٠١ ؛ ترجمة فرنسيّة ٤١٦) .

لكن السلب ليس إلا التحديد لحقيقة عليا ، إذ لا يقال عن شيء إنه ليس كذلك أو كذلك إلا بالتفكير في شيء هو كذلك أو كذلك . وكل الأشياء المختلفة ليست غير أحوال مختلفة لتحديد تصور الحقيقة العليا . « فإذا كان العين الكامل أساسه في عقلينا أساس متعال يحتوي على كل مخزون المادة الذي يمكن أن يستخرج منه كل المحمولات الممكنة للأشياء ، فإن هذا الأساس ليس شيئاً آخر غير فكرة كل للحقيقة الواقعية . وكل السلوب الحقيقة ليست إذن غير حلوود ، وهو أمر ما كنا نستطيع أن نقوله لو لم يكن أساسها هو اللامحدود (الكل) » (ط ١ ، ٥٧٦ ؛ ط ٢ : ٦٠٤ ؛ ترجمة فرنسيّة ، ص ٤١٧) .

لا يوجد في الوجود سلب مطلق ؛ وإنما السلب مجرد نقص Mangel ،

وتحديد لشيء واقعي ، فمثلاً الظلمة بالنسبة إلى البصير هي مجرد نقص للنور ، بينما هي بالنسبة إلى المولود أعمى عدمٌ مُعْضٌ . وكانت في سنة ١٧٦٣ في بحث عن « إدخال تصور الكميات السالبة في الفلسفة » ، قد قرر أنه في الرياضيات الكمية السالبة هي كمية موجبة منظوراً إليها من وجهة نظر عكسيّة لوجهة النظر الموجبة . وهو هنا يقرر أن السلب هو أيضاً نوع من الواقع . وتبعاً لذلك فإن الأساس الذي يحتوي على كل المحمولات الممكنة هو فكرة كل للحقيقة الواقعية *ens realissimum* ، *omnitudo realitatis* ، الموجود الأعلى ، الموجود الكامل .

ولما كان المثل الأعلى للعقل المحسن هو النمط الأعلى (النموذج الأعلى) الذي بالنسبة إليه نحن نتصور كل صفات الأشياء ، فإننا نتصوره موجوداً أصلياً ، موجوداً الموجودات ، أي على أنه موضوع واحد بسيط . ولما كان مبدأ تحديد الأشياء المعطاة ، فإنه ييلو لنا كشيء معطى ، وعلى أنه الحقيقة العليا . ولما كان يحتوي في كماله على كل المحمولات ، فإننا نتصوره متيناً كله ، ونتصوره فرداً ، شخصاً . ولما كان لا يوجد موجود فوقه ، فإنه يسمى أيضاً الموجود الأعلى *ens summum* ؛ ومن حيث أن كل شيء خاضع له بوصفه مشروطاً ، فإنه يسمى موجوداً الموجودات *ens entium* . ولكن هنا كله لا يدل على العلاقة الموضوعية بين موضوع واقعي وسائر الأشياء ، وإنما يدل على علاقة الفكرية بتصورات ، وهكذا نظل في جهل تام فيما يتعلق بوجود كائن له هذه المرتبة العليا .

وكان أنتا لا تستطيع أيضاً أن تقول إن موجوداً أصلياً يتالف من عدة موجودات مشتقة ، ما دام كل واحد من هذه يفترضه ، وبالتالي لا تستطيع أن يؤلّفه ، فلا بد إذن أن يكون المثل الأعلى للموجود الأصلي متصوراً على أنه بسيط .

واشتلاف كل إمكان آخر من هذا الموجود الأصلي لا يمكن أن يعد -

بالدقّة - تحديداً لحقيقة العلّا وقمة له ؛ وإنّ الموجود الأصلي سينظر إليه حيثنّ على أنه مجموع بسيط من موجودات مشتقة ، وهو - بحسب ما سبق - أمرٌ مستحيل ، على الرغم من أننا في البداية مثلنا الأمر هكذا ، في تخطيط أوليٍّ غليظ . والحقيقة العلّا ستبقى أساساً لإمكان كل الأشياء ، بوصفها مبدئاً أولى من أن تكون مجموعاً ، وتنوع الأشياء سيقوم لا على تحديد الموجود الأصلي ، وإنما على نسوة الكامل ، هذا النمو الذي ستكون حاسستنا كلها جزءاً منه مع كل الحقيقة المتضمنة في الظاهرة ، دون أن تستطيع الانتساب ، بوصفها جزءاً als Ingredienz إلى فكرة الموجود الأعلى .

فلو واصلنا هذه الفكرة وجعلنا منها شخصاً ، استطعنا أن نعيّن الموجود الأصلي ، بواسطة تصور الحقيقة العلّا ، على أنه موجود ، وبسيط ، مكف بذاته ، سرمدي ، الخ ، وبالحملة نعيّنه في كمال اللامشروط بواسطة كل محمولاته (صفاته) . وتصور مثل هذا الموجود هو تصور الله بمعنى متعال ، وهكذا فإنّ المثل الأعلى للعقل المحسّ هو موضوع لا هو متعال ، (ط١ : ٥٧٩ - ٦٠٨ ، ط٢ : ٦٠٧ - ٦٠٨ ؛ ترجمة فرنسيّة ٤١٩) .

لكن استخدام الفكر المتعالي على هذا التحوّل يتجاوز حدود تعينها وإمكان قبوطاً . لأنّ العقل لم يضعها إلا بوصفها تصور كل الحقيقة الواقعية كما يجعل منها أساساً للتعيين الكامل للأشياء بوجه عام ، دون أن يتطلب أن تُعطى كل هذه الحقيقة الواقعية موضوعياً وأن تؤلّف هي نفسها شيئاً . وهذا الشيء الأخير هو مجرد فكرة بها نجع وتحقق في مثل أعلى ، كما في موجود خاص - المختلف في فكرتنا ، دون أن يكون هناك ما يخوّل لنا ذلك ودون أن يكون لنا الحق في أن نقبل مطلقاً إمكان مثل هذا الفرض . والأمر هكذا أيضاً فيما يتعلق بكل النتائج التي تصدر عن مثل هذا المثل الأعلى ؛ لأنها لا تتعلق هي الأخرى بالتعيين الكامل للأشياء بوجه عام ، لأنّ الفكر وحدتها هي الضرورية لهذا ، وليس لها عليها أيّ تأثير (ط١ : ٥٨٠ ؛ ط٢ : ٦٠٨ ؛ ترجمة فرنسيّة ٤١٩) .

ولا يكفي أن نصف مسالك العقل وديالكتيكيه ، بل ينبغي علينا أن نكتشف
ينابيعه ، لأن المثل الأعلى الذي نتحدث عنه يقوم على فكرة طبيعية وليس على
 مجرد فكرة اعتباطية . ولهذا يتساءل كنت : كيف توصل العقل إلى النظر إلى
 كل الإمكان للأشياء على أنه مستمد من إمكان واحد هو أساسه ، أي من
حقيقة عليا ، وأن يفترض هذه أنها متضمنة في موجود أول خاص ؟

والجواب على ذلك أننا نشخص فكرة مجموع الحقيقة الواقعية بأن نحوال
 ديالكتيكيأ الوحدة الاستغرافية للاستعمال التجريبي للذهن إلى وحدة جمعية لكل
 التجربة ، وفي كل الفظاهر نتصور شيئاً فردياً يحتوي على كل الحقيقة الواقعية
 التجريبية ، ويتحول – اختلاساً – إلى تصور لشيء موضوع في قمة إمكان كل
 الأشياء ، يوفر الشرط للتعيين الكامل لهذه الأشياء .

- ٤ -

براهين وجود الله

يقرر كنت أنه لا يوجد عند العقل النظري غير ثلاثة براهين ممكنة لإثبات وجود الله :

١ - فلما أن يبدأ البرهان من طبيعة العالم المحسوس كما تعرفنا إليها التجربة ؛

٢ - وإنما أن يبدأ من وجود ما أياً كان ؛

٣ - وإنما أن يصرف النظر عن كل تجربة ويستبط - قبلًا - من فكرة الوجود وجود علة عليها .

والبرهان الأول هو البرهان الفزيائي اللاهوتي ؛

والبرهان الثاني هو البرهان الكосموولوجي (الكوني) ؛

والبرهان الثالث هو البرهان الوجودي .

ويحاول كنت أن يبرهن على أن العقل لا يحرز أي تقدم باتخاذه هذا البرهان أو ذاك من هذه البراهين الثلاثة . والبرهانان الأول والثاني يسميهما تجريبيين ، والثالث متعالاً .

وفي سبيل ذلك يفحص كنت كل واحد من هذه البراهين الثلاثة مبتدئاً بالبرهان الوجودي ، أو الحجة الوجودية لإثبات وجود الله .

١ - البرهان الوجودي

أول من قال بهذه الحجة هو القديس أنسِل (١٠٣٣ - ١١٠٩) . وجاء ديكارت فجددَها ، ولهذا نجد كنت ينعت هذه الحجة بـ « الديكارتية »^(١) .

وخاصية هذه الحجة هي استنباط وجود الله من مجرد تعريف الموجود الكامل : إن المُوجود الكامل هو الذي يملّك كل الكمالات . والوجود كمال . إذن من التناقض القول بأن المُوجود الكامل ليس موجوداً . فتصور المُوجود الكامل يتضمن وجوده ، مثلما أن تعريف المثلث يتضمن كون زواياه الثلاث تساوي قائمتين .

والعيب الجوهري في هذه الحجة هو اعتبار الوجود صفةً « مُنتظمةً يمكن بالتحليل استخلاصها من تصور . صحيح أننا إذا أعطينا مثلاً فمن التناقض إنكار أن جموع زواياه يساوي قائمتين ؛ لكن ليس هناك أي تناقض في القضاء على هذه الخاصية بالقضاء على المثلث نفسه . والأمر كذلك فيما يتعلق بتصور المُوجود الكامل : فقولي « الله قدير على كل شيء » – هذا حكم ضروري ، لأن القدرة على كل شيء تكتشف بالتحليل في فكره المُوجود الكامل . لكن إذا قلت : « الله ليس موجوداً » فإن كل الصفات تزول بزوال الموضوع ، وليس في هذه الفكرة أي تناقض . وهذا يحِب أن نبدأ أولاً فثبت أن من الضروري أن تقرر وجود الله .

وهنا قد يعرض فيقال : لكن أليس خاصة استثنائية للمُوجود الكامل أنه لا يمكن زواله ؟ أو ليس من الواجب ضرورة إثبات ووضع تصور « المُوجود الحق حقاً مطلقاً » ؟ .

ويجيب كنت : بلى ! ليس ثم تناقض في تصور المُوجود الحق موجوداً .

(١) راجع لتهييد هذا الفصل كتابنا : « مدخل جديد إلى الفلسفة » من ٢١١ - ٢٣٥ . الكويت ، ١٩٧٥ .

لكن هذا إمكان منطقي خالص ، ولا يمكن أن تستبط منه أي شيء ، يتعلّق بالوجود الواقعي . إن الوجود ليس ممولاً (صفة) يكفي لإضافتها إلى التصور للتقرير الوجود . ومن ناحية المحمولات (الصفات) ليس هناك أي فارق بين مائة تالر خيالية ومائة تالر (عملة نقديه) واقعية . وبالمثل فإن فكرة أن الله موجود ليست أعني في الصفات من فكرة أن الله غير موجود . وإنما مركب التجربة هو وحده الذي يمكن أن يعين هل الممكن واقع ، وهل المائة تالر هي في جيبي أو في فكري فقط . لكن معيار التجربة ، أي العيان ، ينقصنا تماماً لتعيين هل تصور الله واقعي ؛ والوهم المتعالي الذي يجعلنا على اعتبار الممكن واقعاً هو وهم عبث مثل وهم الناجر الذي يتخيّل أنه يزيد في ماله بأن يضيف بضعة أصفار على يمين الأرقام الواردة في دفتر حسابه .

إن المغالطة في هذه الحجّة تقع في الانتقال من مجرد الإمكان إلى تقرير الوجود الواقعي بالفعل . وليس في التصور ما يسمح بتمييز الواقع من الممكن ؛ وإنما التجربة وحدها هي التي تقرر أن ما تصوره هو موجود بالفعل في الواقع . أما التصور في حد ذاته فيستوي أن يكون موضوعه موجوداً في الواقع أو غير موجود .

يقول كنـت : « إن الواقعي لا يتضمن أكثر من الممكن فقط . فمائة تالر واقعية لا تحتوي أكثر مما تحتويه مائة تالر ممكـنة ، لأنـه لما كانت التالرات الممكـنة تعبـر عن التصور ، والتالرات الواقعـية تعـبر عن الموضوع ووصـفـه في ذاتـه ، فإـنه إذا كانـ هذا يحتـوي على أكثرـ من ذلكـ ، فإنـ تصورـيـ لنـ يكونـ إذـنـ معـبراً عنـ الموضوعـ كـلهـ ، وبالـتاليـ لنـ يكونـ مـطـابـقاًـ لهـ . لكنـ أكونـ أغـنىـ إذاـ كـنتـ أـمـلـكـ مـائـةـ تـالـرـ وـاقـعـيـةـ -ـ مـنـيـ لـوـ لمـ يـكـنـ لـدـيـ إـلاـ فـكـرـهـاـ فـقـطـ (ـ أيـ إذاـ كـانـتـ مـمـكـنةـ فـقـطـ)ـ .ـ ذـلـكـ أـنـ الـمـوـضـوـعـ فـيـ الـوـاقـعـ لـيـسـ فـقـطـ مـتـضـمـنـاـ بـطـرـيـقـةـ تـحـلـيلـيـةـ فـيـ تـصـورـيـ ،ـ بـلـ يـنـصـافـ تـرـكـيـبـاـ إـلـىـ تـصـورـيـ (ـ الـذـيـ هـوـ تـعـينـ خـالـتـيـ)ـ ،ـ دـوـنـ أـنـ تـزـيدـ هـذـهـ التـالـرـاتـ مـائـةـ بـوـاسـطـةـ هـذـاـ الـوـجـودـ الـوـاقـعـ خـارـجـ تـصـورـيـ » (ط ١

إن الوجود ليس إذن كمالاً ؛ فإن الشيء الناقص إن كان موجوداً فإنه يبقى مع ذلك ناقصاً ، وب مجرد وجوه لا يبغي كمالاً . ولا سيل للانتقال من الماهية إلى الوجود إلا عن طريق التجربة ، أي بالعيان .

يقول كنت : « الوجود ليس محمولاً واقعياً ، أي تصوراً لشيء يمكن أن ينضاف إلى تصور شيء . إنه مجرد وضع شيء أو بعض تعبيبات في ذاته . وفي الاستعمال المنطقي الوجود هو فقط الرابطة في الحكم . وهذه القضية : « الله هو قادر على كل شيء » تختوي تصورين لهما موضوعاهما: الله، القدرة على كل شيء ، والكلمة الصغيرة « هو » ist ليست في ذاتها محمولاً ، إنما هي فقط ما يجعل المحمول على علاقة بالموضوع . فإذا أخذت الموضوع (الله) مع كل محملاته (ومنها كونه قادرآ على كل شيء) وقلت : الله هو Gott ist أو يوجد إله es gibt ein Gott ، فإني لا أضيف أي محمل جديد إلى تصور الله ، وكل ما أفعله هو أنني أضع الموضوع في ذاته مع كل محملاته ، وفي نفس الوقت أضع الموضوع المناظر لتصوري . وكلامها يجب أن يحتوي على نفس الشيء تماماً ، وبالتالي ، لا يمكن إضافة شيء أكثر إلى التصور الذي يعبر فقط عن الإمكان ، من مجرد أن أتصور (بقولي : هو ، يكون) موضوع هذا التصور على أنه معطى مطلقاً . وهكذا فإن الواقع لا يحتوي على شيء أكثر من الممكن فقط . فمائة تالر واقعية لا تحتوي على أكثر من مائة تالر ممكنة ، لأنه لما كانت التالرات الممكنة تعبّر عن التصور ، والمائة تالر الواقعية تعبّر عن الموضوع ووضعه في ذاته ، ففي الحالة التي فيها هذا يحتوي على أكثر من ذلك ، فإن تصوري لن يكون إذن معتبراً عن الموضوع كله ، وبالتالي لن يكون مطابقاً له .. وإنذ فحين أتصور شيئاً ، مهما يكن ، ومهما يكن عدد المحملات التي بها أفكر فيه (حتى في حالة التعيين الكامل) فإني لا أضيف شيئاً أبداً إلى هذا الشيء إذا أضفت أن هذا الشيء موجود ، وإلاً فإن ما يوجد ، لن يكون

بالدقة ما تصورته في تصوري ، بل شيئاً أكثر من ذلك ، ولن أستطيع أن أقول إن موضوع تصوري هو الموجود . وإذا تصورت أيضاً في شيء ما كل الواقع إلا واحداً ، فمن قولي إن مثل هذا الشيء الناقص موجود ، فإن الواقع الذي ينقصه لن ينضاف إليه ، بل بالعكس يوجد هذا الشيء بنفس النقص الذي اعتبره حين تصورته ، وإلاً لكان الموجود شيئاً غير الذي تصورته . وإنني فإذا تصورت موجوداً على أنه الحقيقة العليا (دون نقص) ، فإنه يبقى مع ذلك أن أعرف هل هذا الشيء موجود أو غير موجود ... وإنني فأيّما كانت طبيعة ومدى تصورنا لموضوع ما ، فيجب مع ذلك أن نخرج من هذا التصور لتنسب إلى الموضوع وجوده . وبالنسبة إلى موضوعات الحس ، يحدث هذا بواسطة تسللها مع أحد إدراكاني وفقاً لقوانين التجربة ؛ لكن بالنسبة إلى موضوعات الفكر المحسن ، لا توجد مطلقاً آية وسيلة لمعرفة وجودها ، لأن وجودها يجب أن يعرف كله معرفة قبلية ، بينما شعورنا بكل وجود (سواء جاء مباشرة عن الإدراك الحسي ، أو عن طريق برهان تربط الشيء بالإدراك الحسي) يتسبّب كله إلى وحدة التجربة ؛ وإذا كان صحيناً أنه لا يمكن أن تقرر إطلاقاً أن من المستحيل وجود شيء خارج هذا المجال ، فإن هذا هو مجرد فرض لا نستطيع أبداً تبريره .

إن تصور « موجود أعلى » هو فكرة مفيدة جداً من نواحي كثيرة ؛ لكن لأنه مجرد فكرة ، فإنه لا يمكنه أن يزيد بنفسه إلى وحدة معرفتنا فيما يتعلق بما يوجد . بل ولا يستطيع أن يعرّفنا شيئاً فيما يتعلق بإمكاناته كثيرة ...

ولهذا فإن البرهان الوجودي (الديكارتي) الشهير كل هذه الشهرة ، والذى يريغ إلى أن يبرهن بالتصورات على وجود موجود أعلى – يجعل كل جهد يبذل في سيله شيئاً لا جدوى منه ؛ ولا يمكن امرءاً أن يصير أغنى معرفةً بواسطة مجرد أفكار ، كما لا يمكن تاجرراً أن يزيد في ماله إذا أضاف بضعة أصفار إلى رقم المبلغ الموضوع في خزانته ، (ط ١ : ٥٩٩ - ٦٠٢ ؛ ط ٢ ٦٣٠ - ٦٢٧) .

ب - البرهان الكوسموولوجي (الكوفي)

أما البرهان الكوسموولوجي فهو برهان الممكن والواجب الذي نجده عند الفارابي وابن سينا ، ومنهما انتقل إلى القديس توما الأكويني ، واعتنقه في العصر الحديث ليس إلا فولف وسميه *a contingentia mundi*.

ويمتاز على البرهان الوجودي بأنه يسير من الموجود إلى الممكن *ab actu ad posse* ، وأنه يستند إلى التجربة ، ومن هنا سمى كوسمولوجيا . وهذا كان أوفر حظاً من الأقناع سواء عند العقل النظري وعنده العقل المتردك .

ويمكن صياغته هكذا :

إذا وجد شيء ، فيجب أن يوجد أيضاً موجود واجب الوجود مطلقاً .

و أنا على الأقل موجود .

∴ يوجد موجود واجب الوجود مطلقاً (ط ١ : ٦٠٤ ؛ ط ٢ : ٦٣٢) .

ترجمة فرنسية ص ٤٣٢) .

وهذا الموجود الواجب الوجود مطلقاً لا يمكن إلا أن يكون معيناً تماماً في تصوره ، أي أن يكون موجوداً وجوداً واقعياً تماماً *ens realissimum* . فالموجود الواجب الوجود هو إذن في نفس الوقت الموجود الكامل .

وفي القياس مغالطات عديدة ، من بينها أن المبدأ الذي يمكن من أن تستنتج من الممكن علة هو مبدأ لا قيمة له إلا في التجربة ولا يمكنه أن يقودنا إلى أبعد منها . إن مبدأ العلية يمكنا فقط من أن تستنتج من كل ممكن علة هي نفسها معلولٌ محسوس . وهو لا يخوّلنا أبداً أن نفترض علة أصلية ليست إلا علة فقط ، ولا تكون معلولاً أبداً ، وبالتالي تفلت من شروط كل تجربة مكنته . ومبدأ العلية لا يقتضي توقفاً في التسلسل الارتدادي للعلل . وإنه لواهم من العقل أن يشعر بالرضا حين يختتم سلسلة العلل مفترضاً علة أولى غير معلولة ،

وشرطًا أول غير مشروط ، لا يدركه الذهن .

وفي القسم الثاني (وهذا الموجود ... الكامل) مغالطة أيضًا . فإننا إذا عكسنا القضية : « كل موجود واجب الوجود هو كامل » – صارت بحسب قواعد الاستدلال المباشر في المنطق الصوري : « بعض الموجودات الكاملة واجبة الوجود » . لكن لا يمكن أن يكون هناك أي تمييز بين الموجودات الكاملة ، لأن كل واحد منها هو الموجود التام الواقعية *ens realissimum* . فالقضية المعاكسة متساوية إذن للقضية الكلية : « كل موجود كامل هو واجب الوجود » – وهذه ليست شيئاً آخر غير البرهان الوجودي . وهكذا نجد أن موضوع كلا البرهانين هو موضوع الآخر ؛ ولما كانا منتقل من الواحد إلى الآخر بعملية منطقية ومنتظمة محسنة ، فإن صدق أو كذب الواحد يؤدي بالضروري إلى صدق أو كذب الآخر . وهكذا نجد أن البرهان الكوسموولوجي يفترض مقدمة « ذلك البرهان الوجودي البائس *der verunglückte ontologische Beweis* » (ط ١ : ٦٠٤ ؛ ط ٢ : ٦٣٢ ؛ ترجمة فرنسية ٤٣٢) .

وهكذا نجد أن الطريق الثاني الذي اتبعه العقل النظري لإثبات وجود الموجود الأعلى هو ليس فقط خداعاً مثل الطريق الأول ، بل يزيد عليه بعيب آخر وهو أنه يقع في مغالطة تجاهل الرد أو إثبات غير المطلوب *ignoratio elenchi* لأنه يعدنا بأن يأخذ بيدنا في طريق جديد لكنه بعد انحراف قليل يعود بنا إلى نفس الطريق الذي تركناه سعيًا لاتخاذ طريق آخر .

ولقد قلت فيما سبق إن هذا البرهان الكوسموولوجي يختفي حشداً من الدعوى الديالكتيكية يستطيع النقد المتعالي أن يكشفها بسهولة وأن يقضي عليها . وسأقتصر الآن على بيانها تاركاً للقاريء الحصيف مهمة الفحص عنها بعمق وتفنيد المبادئ الوهمية فيها .

إننا نجد في هذا البرهان مثلاً :

١ - المبدأ المتعالي الذي يجعلنا نستخرج من الممكن علة ، وهو مبدأ لا قيمة

له إلا في العالم المحسوس ، لكن ليس له أي معنى خارج هذا العالم ، لأن التصور العقلي الخالص لما هو ممكناً لا يمكن أن يتحقق أية قضية تركيبية مثل قضية العلية ، ومبدأ هذه الأخيرة ليس له قيمة ولا يوجد أي معيار لاستخدامه إلا في العالم المحسوس ؛ لكنه هنا يراد منه أن يفيد في الخروج من العالم المحسوس .

٢ - المبدأ الذي يفيدهنا في استنتاج علة أولى من استحالة التسلسل اللانهائي للعلل المعطاة ببعضها فوق بعض في العالم المحسوس ، وهو مبدأ لا تسمح لنا مبادئ الاستعمال العقلي باستخدامه حتى في التجربة ، وبالآخرى والأولى لا نستطيع أن ننتم به إلى خارج التجربة (حيث لا يمكن إطالة هذا التسلسل) ..

٣ - الرضا النفسي الزائف الذي يستشعره العقل بالنسبة إلى تمام لهذا التسلسل وانتهائه ، وهو راجع إلى كوننا ندع جانباً كل شرط ، بدونه مع ذلك لا يمكن وجود أي تصور للضرورة ، ولما كان المرء لا يستطيع أن يفهم بعد شيئاً ، فإنه يعتبر ذلك تماماً لتصوره .

٤ - الخلط بين الإمكان المنطقي لتصور كل الحقيقة الواقعية مجتمعة (دون تناقض باطن) وبين الإمكان المتعالي . والإمكان المتعالي يحتاج – كيما يحدث تركيبياً من هذا النوع – إلى مبدأ لا يمكن ، بدوره ، أن ينطبق إلا في ميدان التجربة الممكنة ، الخ .

وتحايل البرهان الكوسموولوجي يهدف إلى تجنب البرهان على وجود واجب الوجود قليلاً بواسطة تصورات فقط ، وهو برهان يجب أن يستنبط وجودياً (أنطولوجياً) ، وهو أمر نشعر بأننا عاجزون عنه تماماً . وفي هذا السبيل نستتتج ، بقدر المستطاع ، من وجود مأمور كأساس (التجربة يوجه عام) شرطاً واجباً وجوباً مطلقاً لهذا الوجود . ونحن لسنا حينئذ في حاجة إلى تفسير إمكاناته ، لأنه وقد ثبت أنه موجود ، فإنه من العبث التساؤل عن إمكاناته . فإذا أردنا أن نحدد بطريقة دقيقة هذا الموجود الواجب الوجود في جوهره ، فإننا لا نبحث

عما هو كافٍ لفهم وجوب وجوده بواسطة تصوره؛ ولو كان ذلك في مقلورنا ، لما كنا في حاجة إلى أي اقتراض تجرببي . كلا ! نحن نبحث فقط عن الشرط السلي - الشرط الذي لا غنى عنه *Conditio sine qua non* والذى بدونه لا يكون الموجود واجب الوجود بالضرورة ». (ط ٦٩١ - ٦١١ ؛ ط ٢ ٦٣٧ - ٦٣٩ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٣٥) .

وهكذا نجد أن البرهانين الأول والثاني لإثبات وجود الله يصطدمان بنفس الصعوبة ، ذلك أنها في الواقع لا يمثلان غير طريقتين مختلفتين لإدراك مشكلة المثل الأعلى المتعالى . فنحن نريد أن نجد « إما تصوراً لضرورة مطلقة ، أو الضرورة المطلقة لتصور شيء ما ». لكن هذا الجهد فوق طاقة الإنسان ؛ بيد أن الإنسان مع ذلك لا يستسلم . « إن الضرورة المطلقة التي نحن في أمس الحاجة إليها حاجتنا إلى السند الأخير لكل شيء — هي هاوية العقل البشري ... فنحن لا نستطيع أن نبعد عنا ولا أن نتحمل هذه الفكرة وهي أن موجوداً — نحن نتمثل على أنه أسمى الموجودات الممكنة — يقول عن نفسه : أنا من الأزل ؛ وخارج ذاتي لا يوجد شيء إلا بإرادتي ؛ لكن من أين أتيت أنا إذن؟ » (ط ١ : ٦١٣ ؛ ط ٢ : ٦٤١ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٣٧) .

ويحمل كرت هذه المشكلة بمثيل ما حل به النقيضة الرابعة ، أعني بالقول بأن المثل الأعلى للموجود الأعلى هو بمثابة مبدأ منظم للعقل بالنسبة إليه نسق أفكارنا ونقول : الأمر يجري كما لو كانت روابط الظواهر تستمد من علة ضرورية ومطلقة . ومن هنا فإن فكرة الله — في نظر كنت — ما هي إلا « فرض » يهب كل أفكارنا وحدتها العليا . إن الموجود الذي فيه نسق كل أفكارنا عن الأشياء يمكننا أن نتصوره مجرد مثل أعلى محض . وعلينا من ناحية أخرى ألا نتوقف ، في البحث عن الأسباب ، عند حد أعلى . والخطأ لا يكون حقيقياً وجديراً بالاستهجان إلا إذا حققنا هذا « الفرض » كي يجعل منه موضوعاً ، وإذا حولنا « المبدأ المنظم » لأفكارنا إلى « مبدأ مكون » ل الواقع (ط ١ : ٦١٩ - ٦٢٠ ؛ ط ٢ ، ٦٤٧ - ٦٤٨ ؛ ترجمة فرنسية ، ٤٤٠) .

جـ - البرهان الفيزيائي - الالاهوتـي

فإذا كانت فكرة الأشياء بوجه عام ، وفكرة وجود بوجه عام لا يمكنها أن تعطينا المطلوب ، فلا تبقى غير وسيلة واحدة : هي أن نبحث ما إذا كانت تجربة معينة ، وبالتالي تجربة الأشياء في هذا العالم ، طبيعتها ونظمتها ، تقدم لنا برهاناً يقودنا بالتأكيد إلى الاقتناع بوجود موجود أعلى . وإن برهاناً من هذا النوع سلطق عليه اسم البرهان الفيزيائي - الالاهوتـي . ولو كان هذا البرهان مستحلاً ، فلن يكون هناك برهان كاف مستمد من العقل النظري وحده لإثبات وجود موجود مناظر لفكرتنا المتعالية » .

لكن فكرة موجود أول واجب الوجود غيـي بنفسه غـيـي مطلقاً لا يمكن أن تجد في التجربة ما يؤيـدـها . إن العالم الحاضر يقدم لنا مـسـراـحاـ واسـعاـ يتـسمـ بالتنوع والنظام . والغاـيةـ . والـجـمـالـ . سواء نظرنا إـلـيـهـ في امتدادـهـ القـسـيجـ أوـ في قـسـمـتـهـ الـلـاـبـائـيـةـ . حتىـ إنـاـ بـالـعـلـارـفـ الـيـ استـطـاعـ ذـهـنـاـ الـضـعـيفـ تـحـصـيلـهـ لـاـ يـسـطـعـ اللـانـ أـنـ يـعـبـرـ عـنـ شـعـورـنـاـ أـمـامـ هـذـهـ الرـوـائـعـ الـعـظـيمـةـ ، وـكـلـ عـدـدـ يـفـقـدـ قـوـةـ قـيـاسـهـ ، وـأـفـكـارـنـاـ نـفـسـهـ تـأـسـفـ لـأـنـهـ لـاـ تـمـلـكـ بـعـدـ حـدـاـ ، حتىـ إنـ حـكـمـنـاـ عـلـىـ الـكـلـ يـتـهـيـ بـالـخـالـلـ فـيـ دـهـشـةـ خـرـسـاءـ لـكـنـهـ بـهـنـاـ أـبـلـغـ مـاـ تـكـوـنـ . إنـاـ نـشـاهـدـ فـيـ كـلـ مـكـانـ سـلـلـةـ مـنـ الـمـعـلـوـلـاتـ وـالـعـلـلـ ، مـنـ الغـيـابـاتـ وـالـوـسـائـلـ ، وـاـنـظـاماـ فـيـ ظـهـورـ الـأـشـيـاءـ وـاـخـتـفـائـهـ ، وـلـمـ كـانـ لـاـ شـيـ قدـ وـصـلـ بـذـانـهـ إـلـيـ ماـ وـصـلـ إـلـيـهـ . فـيـانـ هـذـهـ الـحـالـ تـشـيرـ دـائـماـ إـلـيـ شـيـ آخرـ بـعـدـ ، هـوـ بـثـابـةـ عـلـتـهـ ، وـهـذـهـ بـدـورـهـ تـجـعـلـ نـفـسـ السـؤـالـ ضـرـوريـاـ ، حتىـ إـنـ الـكـلـ يـتـهـيـ بـالـسـقوـطـ فـيـ هـاوـيـةـ الـعـدـمـ ، إـذـاـ لمـ نـسـلـمـ بـوـجـودـ قـائـمـ بـذـانـهـ أـصـلـاـ وـبـطـرـيقـةـ مـسـتـقلـةـ ، خـارـجـ هـذـاـ الـلـامـتـاهـيـ الـمـكـنـ ، هـوـ بـثـابـةـ سـنـدـ هـذـاـ الـكـلـ هـوـ أـصـلـهـ وـضـمـانـ بـقـائـهـ . وـهـذـهـ الـعـلـةـ الـعـلـياـ (ـبـالـنـسـبـةـ إـلـيـ كـلـ الـأـشـيـاءـ فـيـ الـعـالـمـ)ـ : بـأـيـ مـقـدـارـ مـنـ الـعـظـمـةـ يـتـبـغـيـ أـنـ نـتـصـورـهـاـ ؟ـ إـنـاـ لـاـ نـعـرـفـ الـعـالـمـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـمـحـتوـاهـ الـكـلـيـ .ـ وـنـخـنـ أـقـلـ قـدـرـةـ عـلـىـ تـقـدـيرـ عـظـمـتـهـ .ـ بـمـقـارـنـتـهـ بـكـلـ مـاـ هـوـ مـمـكـنـ :ـ وـلـمـ كـنـاـ مـنـ وـجـهـ

نظر العلية في حاجة إلى موجود أخير أعلى ، فماذا يعنينا من أن نضعه فوق كل ممكِّن آخر ، من حيث درجة الكمال ؟ في وسعنا أن نفعل ذلك بسهولة ، وإن كان علينا أن نجتريء بتصور مجرد عنه ، بأن نتصور كل الكمال الممكِّن مجتمعاً فيه كما في جوهر واحد أحد . وهذا التصور المؤيد لافتراضيات عقلنا في تدبير المبادئ لا يخضع في ذاته لأي تناقض ، بل هو مفيد من ناحية امتداد استعمال العقل وسط التجربة ، لأن مثل هذه الفكرة تقودنا إلى النظام والغاية ، دون أن تكون مضادة للتجربة صراحة » .

وذلك هو البرهان الفزيائي اللاهوتي الذي يتخذ دعامته ونقطة ابتدائه من تجربة معينة محددة ، من العالم الذي نعرفه ونعرف ما فيه من تنوع لأنهائي ، وانسجام ، وجمال .

« وهذا البرهان يستحق أن يذكر بإجلال واحترام . إنه الأقدم ، والأوضح ، والأنسب للعقل العادي . إنه يشيع الحياة في دراسة الطبيعة ، ويستمد منها وجوده ، ويمتتح منها قوى متعددة أبداً . ويقتادنا إلى غيابات مقاصد ، ما كان لما لاحظنا أن تكتشفها بنفسها ، ويوسّع معرفتنا بالطبيعة بواسطة خيط هاد لوحدة خاصة مبدؤها خارج الطبيعة . وهذه المعارف تؤثر بدورها في عيلتها أعني في الفكرة التي تثيرها ، وتفوي إيماناً الصانع أعلى للعالم حتى ليصبح هذا الإيمان اقتناعاً راسخاً لا يترزع .

وإذن فإن سلب هذا البرهان شيئاً من سلطاته من شأنه أن يحرمنا ليس فقط من سلوى ، بل هو نوع من محاولة المحال . والعقل ، وقد سما باستمرار بفضل حجج قوية مترابطة بين يديه ، وإن كانت حججاً تجريبية فقط ، فإنه لا يمكن أن ينحط بالشك النابع عن تأمل متحذلق وغيره ، بحيث لا يتُترع من كل حيرة سوفسطائية ، كما يتُترع من حُلم ، وذلك بنظرية يلقاها على عجائب الطبيعة وعلى بنية العالم الرائعة ، من عظمة إلى عظمة ، حتى أسماءها جميعاً ، ومن شروط إلى شروط ، حتى الصانع الأعلى غير المشروط » (ط ١ : ٦٢٢ -

ولا مانع عند كنت ولا اعتراض له على ما في هذا المسلك البرهاني من فائدة ووجاهة ، بل كان بوده أن يوصي به ويشجع على الأخذ به . لكن هذا كله لا يسمح بأن يرفع هذا البرهان إلى مستوى اليقين الإلزامي ولا إلى اعتقاده دون سند آخر . وهذا يقر صراحة : « إنني أؤكّد إذن أن هذا البرهان الفزيائي اللاهوتي لا يستطيع وحده أبداً أن يبرهن على وجود موجود أعلى ، وأن عليه أن يدع للبرهان الوجودي (الذي هو بمثابة عبود مدخل له) مهمة ملأ هذا النقص وتبعاً لذلك فإن البرهان الوجودي يظل دائماً البرهان الوحيد الممكن (إذا أمكن – مع ذلك – وجود برهان نظري) والذى لا يستطيع أي عقل إنساني أن يتجاوزه .

واللحظات الرئيسية في هذا البرهان الفزيائي – اللاهوتي هي : –

١ – يوجد في كل مكان في العالم علامات واضحة على نظام مُنتَفَدٍ وفقاً لخطة معينة ، وبحكمة عظيمة ، وفي كل ذي تنوع لا يوصف سواء من حيث محتواه ، ومن حيث عظمة اتساعه الالامحدودة .

٢ – وهذا النظام المطابق لغايات ليس محايناً في أشياء العالم ولا يتسبّب إليها إلا على نحو ممكّن ، أعني أن طبيعة الأشياء المختلفة ما كان يمكنها ، بكل هذه الوسائل المتضادرة ، أن تكيف نفسها بنفسها لغايات معينة ، إذا لم تكن هذه الوسائل مختاراً على نحو صحيح ومتواقة مع هذا الغرض بواسطة مبدأ عاقل رتب الأشياء متخدلاً من بعض الأفكار أساساً .

٣ – توجد إذن علة واحدة (أو كثيرة) سامية وحكيمة لا بد أنها على العالم ، ليس فقط بوصفها طبيعة قادرة على كل شيء وفاعلة على نحو أعلى بواسطة خصوبتها ، ولكن بوصفها عقلاً فعالاً بواسطة الحرية .

٤ – ووحدة هذه العلة تستبط من وحدة العلاقة التبادلية بين أجزاء العالم

منظوراً إليها بوصفها قطعاً مختلفة من عمل فتني ، ونحن نستبطنها بغيرها في الأمور التي تبلغها ملاحظتنا ، وفيما وراء ذلك باحتمال ، وفقاً لكل مبادئه *قياس النظير analogy* . (ط ١ : ٦٢٥ - ٦٢٦ ؛ ط ٢ : ٦٥٣ - ٦٥٤ ؛ ترجمة فرنسية ٤٤٣) .

هذا إذن هو البرهان الفزيائي اللاهوتي بعناصره الرئيسية ، وقد عرضه كنت خصوصاً وفقاً للصورة التي قدّمها ريماروس Reimarus في « أبحاثه عن الحقائق الرئيسية للدين الطبيعي » التي نشرت في سنة ١٧٥٤ ، ونالت رواجاً شعبياً كبيراً ، حتى طبع منها ست طبعات خلال القرن الثامن عشر . ويعرف هذا البرهان أيضاً باسم برهان العلَلِ الغائبة . أما التعبير الذي استعمله كنت : « البرهان الفزيائي - اللاهوتي » فقد أخذه عن درم Durham المفكرة الإنجليزية (سنة ١٧١٣) .

وخللاصة هذا البرهان هي أننا نشاهد في الطبيعة إلى جانب الروابط العلَلية نظاماً واتفاقاً في مجموع الظواهر ، وفي الأحياء ، نجد تبادلاً منسجماً بين العلل . وهذا الانفاق وذلك التبادل لا يمكن أن يفسراً بالملادة التي منها تصنع الأشياء . لهذا يجب أن نقرّ : إلى جانب الأشياء ، بوجود عقل منظم فرض بحرية على الطبيعة العميماء نظاماً . ولما كانت كل أجزاء الكون متناسقة فيما بينها مثل أجزاء العمل الفتني ، فإنه يتبع عن هذا أن هذا العقل واحد ، وأنه يقوم في موجود بسيط ، هو المبدأ الكلي لـ كل نظام وكل انسجام .

والآن ، ما قيمة هذا البرهان في نظر كنت ؟

إن تشبيه الطبيعة بالعمل الفتني الإنساني إنما يقوم على *قياس نظير analogy* يسهل على العقل الطبيعي أن يبين فساده . وأكثر من هذا ، فإن *قياس النظير* هنا لا يؤودي إلى التائج المتظرة منه ، لأن أقصى ما يؤودي إليه هو تصور الله على أنه مهندس العالم ، لا أنه خالق العالم . وسيكون شأنه شأن « النوس »

(= العقل Nous) عند أنكاغورس ، أي العقل الذي ينظم الخليط ، الذي هو أزيٰيٰ ^{أبديٰ} مثله .

ثم إن معرفتنا المحدودة بالعالم لا ينبغي عليها أن ترتفع إلى أعلى من تصور قوّة منظمة وإن كانت كبيرة جداً فإنها مع ذلك محدودة وغير معيّنة . وعلى هذا فإننا لا نستطيع ، عن هذا الطريق ، أن نصل إلى تصور لموجود قادر على كل شيء ، عالم بكل شيء ، معين تمام التعيين وفقاً للفكرة التي لدى العقل عن الله . أما إذا تجاوزنا هذا الحد ، وأكّدنا أن منظم هذا العالم الممكن هو الموجود الحق كل الحق ens realissimum ، الموجود الكامل ، فإننا بهذا نلحق بالبرهان الكوسنولوجي القائم على أساس أن العالم ممكّن . وكل ممكّن يقتضي وجباً ؛ وهذا البرهان بدوره هو ، كما قلنا من قبل ، صورة مقتعة من البرهان الوجودي (الأنطولوجي) . ومن هنا يخطئ الفزيائيون – اللاهوتيون ، حين يزدرؤن البرهان الوجودي ويتعنته بأنه « مثل نسيج عنكبوت نسجه عقول غامضة متحذلة » ، لأنهم هم أنفسهم أول من يقعون في حياته . وهكذا نجد أن البرهان الفزيائي – اللاهوتي « لا يحقق غرضه فعلاً إلا بواسطة العقل المحسّن ؛ وإن كان قد بدأ برفض كل نسب به ، وأراد أن يؤسس كل شيء على أساس براهين مستمدّة من التجربة » (ط ١ : ٦٢٩ ؛ ط ٢ : ٦٥٧ ؛ ترجمة فرنسيّة ٤٤٥) .

وهكذا نجد أن البرهان الفزيائي – اللاهوتي يقوم على أساس البرهان الكوسنولوجي ، وهذا الأخير يقوم على أساس البرهان الوجودي القائم على أساس وجود موجود واحد أول هو الموجود الأعلى . ولما كان لا يوجد غير هذه البراهين الثلاثة أمام العقل النظري ، فإن البرهان الوجودي المستخلص من تصورات مخضّة للعقل هو وحده البرهان الممكّن « لو أمكن أبداً أن يوجد برهان على قضية تسمى سمواً خارقاً على كل استعمال تجرببي للذهن » (ط ١ : ٦٣٠ ؛ ط ٢ : ٦٥٨ ؛ ترجمة فرنسيّة ٤٤٦) .

نتائج نقد اللاهوت العقل

بهذا الن قد المستقصي بينَ كنْت أن من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية ، لأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتقدّم من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له ، كما أنه لا يستطيع الإنتحال من الوجود الفعلي إلى الموجود الواجب الوجود . وعلة ذلك أنتا : إما أن تتصور الله على أنه إمتداد للظواهر ، وفي هذه الحالة يكون مشرّطاً ومادياً ، ولن يكون الله حقاً ؛ وإما أن تتصوره خارج الظواهر ، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نحكم هل هو موجود ، ويظلّ بالنسبة إلينا مجرد مثلٍ أعلى .

لكن إذا كان من المستحيل على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية ، فإن هذا لا يثبت إمكان البرهان على عدم وجوده : فالاستحالة قائمة بالنسبة إلى كلتا القضيتين المتناقضتين : إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري ؛ وإثبات عدم وجود الله بالعقل النظري .

وهكذا ينتهي «النقد» الكنسي إلى رفض موقف المنكريين لوجود الله ، وكذلك رفض موقف اللوبياتيين المثبتين لوجود الله بطريق العقل النظري المحض :

ومع ذلك فإن هذا التقد ليس سلبياً كله؛ ذلك أن له «فائدة سلبية مهمة»: إنه مراقبة مستمرة لعقلنا، حين يعني بأفكار عضمة، هي من أجل هذا - لا

تسمح بأي مقياس آخر غير القاعدة المتعالية . فإذا استطعنا ، من وجهة نظر أخرى ، ربما من وجهة النظر العملية ، أن نقرر قيمة للفرض القائل بوجود موجود أعلى كافٍ لكل شيء ، وهو عقل أعلى – نقررها دون تناقض ، فيكون أمراً بالغ الأهمية جداً أن تحدد هذا التصور بدقة ، من جانبه المتعالي ، على أنه تصور لموجود واجب الوجود حقيقي كل الحق ، وأن يستبعد منه ما هو مضاد للحقيقة العليا وما يتسب إلى الظاهرة فقط (إلى التشيه بالإنسان بالمعنى الأوسع لهذا التعبير) ، وفي نفس الوقت تتخلص من كل التفزيزات المضادة ، سواء كانت ملتحدة أو مؤلته أو مشبهة بالإنسان : وهذا أمر من السهل القيام به في بحث نceği من هذا النوع ، ما دامت نفس البراهين التي ثبتت عجز العقل الإنساني عن تقرير وجود مثل هذا الموجود ، تكفي أيضاً، بالضرورة لإثبات بطلان كل تقرير مضاد لها ... إن الموجود الأعلى يبقى إذن بالنسبة إلى الإستعمال النظري الحالص للعقل مجرد مثل أعلى ، لكنه مثل أعلى لا يناله أي نقاش ، وتتصور يخت ويتوج كل المعرفة الإنسانية . صحيح أن الحقيقة الموضوعية الواقعية لهذا التصور لا يمكن البرهنة عليها عن هذا الطريق ، لكن من الصحيح أيضاً أنه لا يمكن تفنيدها وإبطالها ؛ وإذا وجب وجود لاهوت أخلاقي قادر على ملء هذا النقص ، فإن اللاهوت المتعالي ، الذي لم يكن حتى الآن إلا احتمالاً ، يثبت حيثكم هو ضروري لا غنى عنه ، وذلك بتحديد تصوّره الخاص ، والقيام بالمراقبة المستمرة لعقل كثيراً ما تخدعه الحساسية ، وليس دائماً على اتفاق مع أفكاره الخاصة » (ط ١ ٦٤٠ - ٦٤١ ؛ ط ٢ ٦٦٨ - ٦٦٩ ؛ ترجمة فرنسية ص ٤٥١ - ٤٥٢) .

وتلك ستكون النتيجة التي سيتّهي إليها « نقد العقل العملي » : إذ سيقرر أن قانون الواجب ، وهو ضروري مطلقاً في ميدان العمل ، يقتضي بالضرورة القول بهذا الفرض المؤكّد لموجود أعلى . وأمام ما يقتضيه العقل العملي يجب على العقل النظري أن يمثل ويخضع .

نتائج الدي بالكتاب المتعالي

وعلينا أن نتساءل الآن : ما هي النتائج التي وصل إليها كنت بعد هذا النقد الدقيق للدي بالكتاب المتعالي ؟ .

لقد توصل كنت إلى أن الأفكار الأساسية للعقل ، وهي : فكرة النفس ، وفكرة العالم ، وفكرة الله : كلها ذات أصل وحيد ومصير واحد . فالثلاث كلها تصدر عن ممارسة طبيعية لمبادئ العقل ، من شأنها أن يجعل العقل يأخذها على أنها موضوعات واقعية قابلة للمعرفة العقلية ، وذلك بفضل وهم لا مفرّ منه أن يقع العقل فيه .

ولكن ما هو دورها الحقيقي ؟ إنه إعطاء الأشياء وحدة تنظيمية . « ففكرة النفس تظهر لنا على أنها الموضوع المشترك الذي ترجع إليه الظواهر الباطنة ، كما أن فكرة العالم هي فكرة مجموع الظواهر ، وفكرة الله هي فكرة مبدأ كل حقيقة ، وفكرة موجود الموجودات . لكن هذه الوحدة لا تحدد نوعاً من الوجود الموضوعي ، بل مجرد شرط قبلي لمعرفتنا . وكل شيء يحدث ، بالنسبة إلى العقل الذي يعرف ، كما لو كان هناك أنا وراء أحوال شعورنا ؛ وكما لو كانت الظواهر الجزئية أجزاءً لكلٍ لا عدد ؛ وكما لو كان هناك موجود المطلق ، فوق الموجودات الممكنة . وسيحدث الخطأ إذا تمسكنا بالوهم المتعالي وأقررنا بأن وجود الأنـا ، والـعالـم ، والله وجود قد ثبت موضوعياً ، وإذا أعطينا للأفكار ، وفقاً للتـعبـير المـحـبـوب عندـ كـنـت ، للأفـكار قـيمـة مـبـادـىـه

مكونة وليس فقط مبادئ منظمة .^(١)

إن مبادئ الذهن مكونة constitutifs بمعنى أن موضوعات التجربة لا يمكن أن تكون إلا وفقاً لها ، وهذا ي Bibela قيمة موضوعية . أما مبادئ العقل فتوجه الفكر في سعيه إلى التنظيم ، وتنبعه من أن يكون راضياً أبداً . فقيمتها إذن تنظيمية : يعني أنها لا تعين الموضوعات ، وإنما تفيد كقاعدة للعقل . إنها تكون قواعد .

يقول كرت : « إن كل المبادئ الذاتية التي ليست مستمدّة من طبيعة الموضوع . بل هي مستمدّة من مصلحة العقل تجاه نوع من الكمال يمكن لمعرفة هذا الموضوع ، أنا أسمّيها : قواعد Maximen العقل » (ط ١ ٦٦٦ ؛ ط ٢ : ٦٩٤ ؛ ترجمة فرنسيّة ، ص ٤٦٥) .

وبنفي الإحراز من تحويل المبادئ المنظمة إلى مبادئ مكونة ، أي من نسبة قيمة موضوعية إلى قواعد العقل . لكن هذه القواعد تحملنا على مواصلة السعي المستمر لتفسير الظواهر ، وذلك يمنعها إيانا من الإعتقد أننا نستطيع أبداً بلوغ السبب النهائي لأي شيء كائناً ما كان .

ومهمة الأفكار هي « توجيه الذهن نحو هدف تلاقى عنده المخطوط الموجّهة لكل قواعده ، وهذا الهدف ، وإن لم يكن غير عبود فكرة (بؤرة خيالية focus imaginarius) ، أي نقطة ليست تصورات الذهن صادرة عنها فعلاً وحقاً – لأنها خارج نطاق كل تجربة ممكنة – فإنها تفيد مع ذلك في تزويد هذه التصورات بأكبر قدرٍ من الوحدة وأكبر قدر من السعة والأهمية » . (« نقد العقل المحس » ط ١ : ٦٤٤ ؛ ط ٢ : ٦٧٢ ؛ ترجمة فرنسيّة ص ٤٥٣ – ٤٥٤) .

صحيح أنه يتجزأ عن هذا وهُمْ ، ولكنه وهُمْ لا بد منه ، إذا كنا لا

نريد أن نقتصر على مشاهدة الموضوعات الموجودة أمام عيوننا ، بل نرثى إلى مشاهدة ما وراءها بعيداً هناك ، أي إذا كانت نشده أن ندفع العقل فوق كل تجربة معطاً ، وأن ندرجه على أن يتسع بنظره إلى أبعد حدٍّ مستطاع .

إن ما يسعى إليه العقل هو تنظيم المعرفة ، أي تسلسلها وفقاً لبدأ . وهذه الوحدة العقلية تفترض دائماً فكرة : هي فكرة شكلٍ لكلَّ المعرفة ، يسبِّب المعرفة المعيّنة للأجزاء ، وتشتمل على الشروط الضرورية لتحديد قبلياً لكل جزء مكانه وعلاقته مع الآخرين . فهذه الفكرة تفترض إذن وحدة كاملة للمعرفة العقلية لا تجعل فقط من هذه المعرفة جموعاً عرضياً ، بل تؤلف نسقاً عمكماً وفقاً لقوانين ضرورية . ولا نستطيع أن نقول حقاً إن هذه الفكرة هي تصور لموضوع ، بل هي تصور للوحدة الكاملة لهذه التصورات ، من حيث أن هذه الوحدة تصلح قاعدة للذهن . ومثل هذه التصورات العقلية ليست متترعة من الطبيعة ، بل تخت بالآخرى تستجوب الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار ونعتَّ معرفتنا ناقصة طالما لم تكن مكافحة لها » (ط ١ ٦٤٥ ؛ ط ٢ ٦٧٣ ؛ ترجمة فرنسية ٤٥٤) .

والاستعمال الشرطي للعقل ، وهو يقوم على أفكار تُعدَّ بأنها بمثابة تصورات احتمالية ، ليس استعمالاً مكوناً . موضوعه هو الوحدة التنظيمية لمعارف الذهن ، وهذه الوحدة هي محل حقيقة القواعد .

والذهن يلعب بالنسبة إلى العقل نفس الدور الذي تلعبه الحاسية بالنسبة إلى الذهن . وموضوع العقل هو تكوين الوحدة التنظيمية لكل الأفعال التجريبية المسكونة للذهن ، كما أن موضوع الذهن هو ربط متعدد الظواهر بواسطة تصورات وإخلاصها لقوانين تجريبية . وكما أن أفعال الذهن ، بدون إسكييمات الحاسية غير محددة ، فكذلك وحدة العقل ، بالنسبة إلى الشروط التي تتحتها يجب على الذهن أن يربط - بطريقة منتظمة - تصوراته وإلى التجربة التي ينبغي عليه أن يفعل معها ذلك ، هي غير محددة بنفسها .

وكل المبادئ الموضعية غير المستمدۃ من طبيعة الموضوع ، بل من مصلحة العقل بالنسبة إلى نوع من الكمال ممکن لمعرفة هذا الموضوع — يسمیها كت قواعد **Maximen** العقل .

• • •

والنتيجة لكل الديالكتيك المتعالي هي أن العقل المحض لا يهم في الواقع بشيء آخر غير نفسه ، ولا يمكن أن تكون له وظيفة أخرى غير هذه ، لأن الموضوعات ليست هي المعطاة له من أجل وحدة تصور التجربة ، بل بالعكس معارف الذهن هي المعطاة من أجل وحدة تصور الذهن ، أي تصور التسلسل في مبدأ واحد . والوحدة العقلية هي وحدة النظام ، وهذه الوحدة التنظيمية ليست لها فائدة موضوعية بالنسبة إلى العقل هي وحدة مبدأ يفيد في الامتداد بها إلى الموضوعات ، بل لها فائدة ذاتية كقاعدة **Maxim** تطبقها على كل معرفة تجريبية ممکنة بالموضوعات .

وأول موضوع لهذه الفكرة هو الأنماط بوصفه طبيعة مفكرة ، أي بوصفه نفساً .

والفكرة الثانية المنظمة للعقل النظري المحض هي تصور العالم بوجه عام .

والفكرة الثالثة للعقل المحض هي التصور العقلي للله .

وكل هذه الأفكار تنظيمية .

وهكذا إذن كل معرفة إنسانية تبدأ ببيانات ، وترتفع من ثم إلى تصورات ، وتنتهي بأفكار . وعلى الرغم من أن لديها ، بالنسبة إلى هذه العناصر الثلاثة ، مصادر معرفة قبلية تبدو ، لأول نظرة ، أنها تدفع حدود كل تجربة ، فإن نقداً تاماً لكفيل بأن يقنعنا مع ذلك بأن كل عقل ، في الاستعمال النظري ، لا يستطيع أبداً — بهذه العناصر — أن يتجاوز ميدان التجربة الممکنة ، وأن المصير الخاص بهذه الملكة العليا للمعرفة هو ألا يستخدم كل المناهج وكل

مبادىء هذه المناهج إلاّ من أجل مطاردة الطبيعة حتى أعمق أعمقها ، وفقاً
 بكل المبادىء الممكنة للوحدة ، وأهمتها مبدأ الغابات ، دون الخروج أبداً
 عن حدود الطبيعة ، وليس خارجها – بالنسبة إلينا – غير الخلاء . والحق أن
 الفحص النقدي لكل القضايا التي تستطيع أن توسيع معرفتنا إلى ما وراء
 التجربة الفعلية ، قد أقنعتنا بما فيه الكفاية ، في التحليلات المتعالية ، أن هذه
 القضايا لا يمكن أبداً أن تقودنا إلى أكثر من التجربة الممكنة ؛ وإذا لم يأخذ
 المرء حذره ، حتى فيما يتعلق بالنظريات المجردة العامة الواضحة كل
 الوضوح ، وإذا لم تحملنا إغراءات خداعة على نبذ قوتها ، لكنه في وسعنا
 حتماً أن نعفي أنفسنا من أن نستجوب – بمشقة – كل الشهود الدياليكتيكيين الذين
 يستغث بفهم العقل العالمي لتأييد دعاوه ؛ لأننا كنا نعرف مقدماً ، وبيقين
 كامل ، أن كل هذه الدعاوى ، التي ربما كانت متخفية بكل أمانة ، لا بد
 أنها بغير أدنى فائدة ، لأن الأمر يتعلق بها هنا بمعرفة لا يستطيع أي إنسان أن
 يحصل عليها أبداً . لكن لما كان القول ليس بذري نهاية ، طالما لا نصل إلى العلة
 الحقيقة للوهم ، الذي يمكن أن يدهش أكثر النفوس تعلاً ، وأن حل كل
 معرفتنا إلى عناصرها (بوصف ذلك دراسة لطبيعتنا الباطنة) ليس في ذاته
 بضليل القيمة ، بل هو واجب على الفيلسوف – فإنه لم يكن فقط من الضروري
 أن يفحص تفصيلاً ، حتى آخر بنابيعه الأولى ، بل وأيضاً كما أن المظهر الدياليكتيكي
 ليس هاهنا وهماً فقط فيما يتعلق بالحكم ، بل وأيضاً فيما يتعلق بالفائدة
 التي نرجوها من الحكم ، وأنه بهذا مفتر يقدر ما هو طبيعي ، وأنه سيظل
 هكذا في المستقبل ، فقد كان من الحكمة أن نسجل وقائع هذه القضية بكل
 تفاصيلها ، وأن نواعتها في ملفات محفوظات العقل الإنساني ، حتى تفادي في
 المستقبل أمثال هذه الأخطاء » (« نقد العقل المحسن » ط ١ ٧٠٢ – ٧٠٤ ،
 ط ٢ ٧٣٠ – ٧٣٢ ؛ ترجمة فرنسية ٤٨٤ – ٤٨٥) .

القسم الرابع

النظرية المتعالية للمنهج

- ١ -

تمهيد

نقد العقل لا يكون مذهبًا فلسفياً . إنما هو إعداد لمذهب يشمل العلم وما بعد الطبيعة . إنه نظرية في المعرفة . والنظرية لها تطبيق . ومن ثم كان على كنـت أن يتم بحثه بأن يضيف قسماً عن تطبيق التائج التي انتهى إليها في « الحاسية المتعالية » ، و « التحليلات المتعالية » و « الديالكتيك المتعالي » — يكون بعثـة « منطق عـلـي » فيما يتعلـق باـسـتـخدـامـ الـذـهنـ .

وقد سمـى كـنـتـ هذا الـبـحـثـ باـسـمـ « عـلـمـ المـناـهـجـ المـتعـالـيـ » Transzendentale Methodenlehre : وـ حـدـهـ بـقـولـهـ : « أـقـصـدـ بـعـلـمـ المـناـهـجـ المـتعـالـيـ : تحـدـيدـ الشـروـطـ الشـكـلـيـ لـمـذـهـبـ فيـ العـقـلـ الـمحـضـ كـامـلـ . وـ فيـ هـذـاـ السـبـيلـ سـنـعـتـ بالـبـحـثـ فيـ نـظـامـ العـقـلـ الـمحـضـ ، وـ قـانـونـهـ ، وـ هيـكلـيـ المـعـارـيـ Architektonik وـ تـارـيخـهـ . وـ سـنـصـنـعـ ، مـنـ وجـهـ نـظـرـ مـتعـالـيـ ، مـاـ تـحـاـولـهـ المـدارـسـ باـسـمـ « المـنـطـقـ العـلـيـ » فيما يـتـعلـقـ باـسـتـخدـامـ الـذـهنـ ، وـ لـكـنـهاـ تـفـتـدـهـ تـفـيـداـ سـيـئـاـ ، لأنـهـ لـمـ كـانـ

المنطق العام ليس مقصوراً على نوع خاص من المعرفة العقلية (المعرفة المحسنة ، مثلاً) ولا على موضوعات معينة ، فإنه لا يستطيع – دون استعارة معارفه من علوم أخرى – أن يفعل أكثر من أن يقترح عنوانات لمناهج ممكناً ، وتعيرات فنية تستخدم من أجل إلجانب التنظيمي لكل العلوم » (« نقد العقل المحسن » ط ١ - ٧٠٧ - ٧٠٨ ، ط ٢ - ٧٣٦ - ٧٣٥ ؛ ترجمة فرنسية ، ٤٨٩) .

فلننظر الآن في كل مطلب من هذه المطالب .

انفباط العقل المحس

Die Disziplin der Reinen Vernunft

العقل ملكرة وضع القواعد . لهذا يبدو أنه بمنجاة من كل نظام وقسر .
والعقل في استعماله التجاري ليس في حاجة إلى تقد ، لأن مبادئه تكون
حيثند خاصعة لامتحان التجربة باستمرار ، والتجربة هي بثابة محل له .
كذلك لا حاجة بنا إلى هذا التقد في الرياضيات ، حيث تصوراته يجب أن
تتمثل عينياً في العيان المحس ، حيث ما هو بغير أساس واعتباري سرعان ما
تجلى عيوبه . لكن هناك حيث يُعوز العيان التجاري ، والعيان الرياضي
المحض فلا يضبطان سير العقل ، أعني في الاستعمال المتعالي للعقل ، حيث يسر
بواسطة تصورات فحسب ، فإنه يكون في أشد الحاجة إلى نظام يكتب جماح
ميله إلى تجاوز الحدود الضيقة للتجربة المكنة ، ويقيمه من كل انحراف
وكل خطأ .

وإذن فلا بد من تشريع خاص ، لكن سلي ، باسم « الانفباط أو
النظام » ، يضع نسقاً من الضوابط التي تنظم سير العقل المحس ؛ وفقاً
لطبيعته والموضوعات التي يتناولها في استعماله المحس .

لكن البحث هاهنا سيقتصر على منهج المعرفة المثبتة عن العقل المحس ،
ولن يتناول المضمنون .

فلتساءل الآن عن منهج العقل المحس .

ولا شك أن المنهج المستخدم في الرياضيات يغرينا أولاً باستعمال المنهج الوجمانيقي . ذلك أننا نجد فيها خير نموذج لتوسيع نشاط العقل مستقلاً عن كل مراقبة من جانب التجربة . لكن « النقد » سرعان ما يبيّن لنا أن البرهان الرياضي لا شأن له بالتزعة الوجمانيقة الميتافيزيقية . « المعرفة الفلسفية هي المعرفة العقلية بواسطة تصورات ، بينما المعرفة الرياضية هي معرفة عقلية بواسطة تركيب التصورات . لكن تركيب (بناء) تصور ، هو عرض قليٌّ للبيان المناظر له ، وإن تركيب (بناء ، تشييد) تصور ما يقتضي بياناً غير تجرببي هو وبالتالي – من حيث هو بيان – موضوعٌ مفرد Object ، لكنه مع ذلك – من حيث هو تركيب تصور (لامثال عام) ينبغي عليه أن يعبر في الامثال عن أمرٍ كليٍ ينطبق على كل البيانات الممكنة المتبعة إلى هذا التصور . وهكذا أنا أركب مثلاً بامتياز موضوع مناظر لهذا التصور : إما بالخيال فقط – وذلك في البيان المحس – ، أو تبعاً لهذا على الورق – وذلك في البيان التجرببي – ، لكن في كلتا الحالتين يتم هذا قليلاً تماماً دون استعارة النموذج من آية تجربة . والشكل المفرد الذي رسمناه هو تجرببي ، ومع ذلك يفيد في التعبير عن التصور برغم عمومه ، لأننا في هذا البيان التجرببي لا نراعي إلا فعل تركيب التصور وهذا يستوي لديه كثير من التعينات مثل : المقدار ، الأضلاع ، الروايا ، ولذا نصرف النظر عن هذه الاختلافات التي لا تغير شيئاً في تصور المثلث .

المعرفة الفلسفية تعتبر الجزئي فقط في الكلي ، والمعرفة الرياضية تعتبر الكلي في الجزئي بل وفي المفرد ، ولكن ذلك بطريقة قبلية وبواسطة العقل . والمعرفة الرياضية تعمل في الكم ، بينما المعرفة الفلسفية تعمل في الكيف . وبينما صاحب الهندسة يمكنه أن يركب مخروطاً في الفراغ ، فإن الميتافيزيقي لا يستطيع قلياً أن يعيّن لون المخروط ، لأنه لا يستطيع أن يستخرج شيئاً من

تصور خارج ، إذا لم يعط مادةً بواسطة التجربة . وهذا لا يجوز للعمليات الرياضية أن تجد مكاناً لها في الفلسفة .

والتعريفات ، والبديهيات والبراهين الرياضية تتصرف بالوضوح الشام ، والبيئة المباشرة ، وذلك بفضل تركيب التصورات في المكان المحس . أما الفيلسوف فهو مضطرب إلى البرهنة على بديهيات البيان ، وتكهنات الإدراك الحسي ، ونظائر التجربة ومصادرات الفكر التجريبي ؛ وهذه البرهنة تم بواسطة استنباط معقد يمكننا أن نتعرف في المبادئ الفزيائية شرطًا لكل تجربة ممكنة ، لا حقائق عيانية .

وفي الفلسفة ينبغي ألا نقلد الرياضيات بأن نبدأ بالتعريفات ، اللهم إلا على سهل المحاولة . ذلك لأننا في الرياضيات لا يوجد لدينا أي تصور يسبق التعريف . إذ التصور لا يعطي إلاً بواسطة التعريف نفسه؛ ومن هنا كان على الرياضي أن يبدأ منه . والتعريفات الرياضية لا يمكن أبداً أن تكون باطلة : لأنه لما كان التعريف هو الذي يعطي التصور ، فإن التصور لا يحتوي إلاً ما يريده التعريف . كل ما هنالك هو أن التعريف في الرياضة يمكن أن يكون معيّناً من ناحية الشكل فقط أي من ناحية الدقة في التعبير . فمثلاً تعريف محيط الدائرة بأنه خط منحن كل نقطة تقوم على مسافة متساوية من المركز – هو تعريف معيّب من حيث أنه يدخل تحديد « المعنى » في التعريف ، دونفائدة .

وفي الرياضيات بديهيات . والبديهيات هي مبادئ تركيبة قبلية يقينية مباشرة . والتصور لا يمكن أن يتحدد مع تصور آخر بطريقة تركيبة ومع ذلك تكون مباشرة ، لأنه لإمكان الخروج من تصور نحن في حاجة إلى معرفة ثلاثة متوسطة بينهما . والفلسفة هي معرفة بواسطة تصورات ؛ وهذا لا يوجد منها أي مبدأ يمكن أن يعد بديهية . أما الرياضيات فعل العكس من ذلك ، تقبل وجود بديهيات ، لأنها يمكنها – بواسطة تركيب تصورات في عيان الموضوع – أن تربط ، قبلياً و DIRECTAً ، عمومات هذا الموضوع : مثلاً : أن في المستوى

ثلاث نقط . لكن المبدأ التركيبي المؤسس على تصورات فقط لا يمكن أن يكون يقيناً مباشراً ، مثلاً هذه القضية : كل ما يحدث فله سبب – لأنه لا بد لي من الرجوع إلى شيء ثالث ، هو شرط تعين الزمان في التجربة ، ولا أستطيع معرفة مثل هذا المبدأ مباشراً استناداً إلى تصورات فقط . فالمبادئ المنطقية discursifs هي إذن مختلفة تماماً عن المبادئ العيانية ، أي عن البديهيات : الأولى تقتضي دائماً استبطاطاً ، أما البديهيات فهي في غنى عن ذلك .

ويتضح عن هذا كله أنه لا يخلق بطبيعة الفلسفة ، خصوصاً في ميدان العقل المحسن ، أن تتخذ مظهراً دوجماتيقاً وأن ترتزق بشارات وعلامات الرياضيات ، لأنها لا تنساب إلى طراز الرياضيات ، وإن كانت تأمل دائماً أن تكون على علاقة أنوثة وإياها . ولكن هذا ادعاء باطل لا يفلح أبداً ، بل من شأنه أن يوجهها في اتجاه مضاد لغرضها الذي هو الكشف عن أوهام عقل لا يعرف حدوده » (« نقد العقل المحسن » ط ١ ٧٣٥ ؛ ط ٢ ٧٦٣ ؛

ترجمة فرنسية ص ٥٥٥) .

أ – انضباط العقل المحسن في استعماله الجدلية

لكن الترعة النوجماتيقية ليست إيجابية دائماً ، بل هي أحياناً سلبية ، وذلك حين تريد أن تفهم العقل فتبين له تناقضاته . ومن هنا ينبغي على العقل أن يهرب للدفاع عن نفسه ، فيبرهن مثلاً أن الناقص الكونية (الكونسولوجية) تقوم على أساس سوء فهم ، فإنه إذا كان من المستحيل على العقل النظري أن يبرهن عقلياً على وجود الله ، فإنه من التحكم والتعسف أيضاً إنكار وجود الله بطريقة دوجماتيقية .

إن علينا أن نترك للعقل حرية الكاملة في البحث والتقىد . يقول كنت :

« لا تدع خصمك يستخدم لغة غير لغة العقل ، ولا تحاربه إلاّ بأسلحة العقل .

ولا تلقى بشأن القضية الجديدة (قضية المصلحة العملية) ، لأنها ليست هدفًا في نضال نظري بمحضه . والصراع لا يكشف إلاً عن نوع من تقىيضة العقل بمحب بالضرورة أن تؤخذ في الاعتبار ويفحص عنها ، وهي تقوم على أساس طبيعة العقل . وهذا الصراع مفيد للعقل من حيث أنه يلزم به بأن يتأمل في موضوعه من وجهي نظر ، ويصحح حكمه بتحديده وحصره ١ (ط ١٤٤ - ٥ - ٧٤٤ - ٥ - ٧٧٢ - ٣) ، ترجمة فرنسية ص ٥١٠ - ٥١١ .

ولتعرف لكل إنسان بالحق في أن يخضع الحكم العام التأملات والشكوك التي لم يستطع هو نفسه حلها ، فهذا حق أساسى للعقل الإنساني الذي لا يعرف بمحكمة أخرى غير العقل الكلى الذي لكل « إنسان » صوته فيه ؛ ولما كانت كل الاصلاحات التي تقدر عليها حالتنا تأتى من هذا العقل ، فإن مثل هذا الحق مقدس ويجب ألا يعتدى عليه ٢ (ط ٢٧٢ - ٣ - ٧٨٠ - ١) . ترجمة فرنسية ص ٥١٥ .

ولا ضرر من كل الكتب التقديمة ، فإنها توسيع من مدى البحث ، حتى لو كانت كثيرة الأخطاء .

وهنا يتساءل كنت : هل نحفظ الشاب الموكول إلى التعليم الأكاديمي من الإطلاع على مثل هذه المؤلفات التقديمة ، حتى تصبح ملكة الحكم لديهم ؟ ويجب كنت بالسلب قائلًا إنه لا شيء أشد عليناً وعمقًا — بالنسبة إلى المستقبل — من فرض وصاية موقتة على عقول الشباب وتأمينهم ضد الإغراء طوال هذه الفترة من السن على الأقل . ذلك لأنه لو أدى حب الاستطلاع أو بذع العصر مؤلاء الشباب إلى الإطلاع على هذه الكتب ، فإن عقائد السن الشابة لن تستطيع الصمود أمام هذه الصدمة .

ولكن كنت يشترط لذلك أن يكون تعليم الشيبة راسخاً فيما يتعلق بفقد العقل المحسن ، حتى يتمكن من تبديد الأوهام التي تعرسه ، ويتبين عبث

كل جدل ، سلبياً كان أو إيجابياً ، في كل المسائل التي يفلت حلها من هيمنة التجربة ورقابتها .

كذلك ينبغي ألا تستعمل العقل المحس استعمالاً شكياً ، أي اتخاذ مبدأ الخيال في كل المنازعات والمجادلات . « إن تهيج العقل ضد نفسه ، وتزويده بأسلحة من كلام الطرفين ، ثم التأمل بعد ذلك بهدوء وبروح ساخرة في ذلك الصراع الحاد ، هذا أمر لا يحدث أثراً حسناً من وجهة النظر الدوجماتيقية ، بل يبدو أنه يكشف عن روح خبيثة وشريرة . فإذا تأملنا من ناحية أخرى – عمي السوفسطائيين وكبارائهم اللذين لا يقهرون ، ولا يستطيع أي نقد أن يخفف منها ، فليس أمامنا من خيار غير أن نعارض دعاوى الطرف الواحد بدعاؤى الطرف المضاد الذي يستند إلى نفس الحقوق ، من أجل أن يستشعر العقل – وقد أدهشتني ، على الأقل ، مقاومة الخصم – بعض الشكوك حول ادعائه ويصنفي إلى النقد » (ط ٧٥٦ - ٧ ؛ ط ٧٨٤ - ٥ ؛ ترجمة فرنسيّة ص ٥١٧) .

إن الشك ينبغي ألا يكون إلا مرحلة عابرة « فيها يمكن العقل أن يفك في الرحلة الدوجماتيقية التي أنجزها » ، لكنه لا يستطيع أن يستقر فيها ، إذ لا راحة ولا استقرار إلا في اليقين .

إن للعقل المحس ثلاث خطوات : الأولى دوجماتيقية ، وتمثل مرحلة طفولية . والثانية شكية ، وهي تشهد بفطنة الحكم وقد حنكته التجارب . والثالثة ، وهي لا تنتسب إلا إلى الحكم الناضج البالغ المستند إلى مبادئه راسخة كليّة ، تقوم في أن تخضع للامتحان لا وقائع العقل ، بل العقل نفسه فيما يتعلق بقدرته على الوصول إلى معارف محضة قبلية . وهذه هي مرحلة نقد العقل ، التي تفضي ليس فقط إلى الإقرار بأن للعقل حدوداً يتبعني عليه ألا يتتجاوزها ، وإنما هي تبرهن ، بواسطة مبادئه ، على الحدود المعينة . « وهكذا فإن الشك هو بالنسبة إلى العقل الإنساني محطة وقوف ، فيها يستطيع أن

يتأمل في الطريق الدوجماتيقي الذي قطعه وأن يرسم خطة البلد الذي يوجد فيه كيما يستطيع أن يختار فيما بعد طريقه بأمان؛ إنها ليست مستحراً يمكن أن يستقر فيه، لأن العقل لا يمكن أن يجد مقامه إلاً في اليقين الكامل، إما بمعرفة الموضوعات نفسها، أو بمعرفة الحدود التي تحصر كل معرفتنا بالموضوعات. إن عقلنا ليس بمثابة سهل منبسط إلى غير نهاية لا تعرف حدوده إلاً بشكل عام؛ بل ينبغي تشبيهه بكرة يمكن ايجاد شعاعها بواسطة منحنى القوس على السطح (بواسطة طبيعة القضايا التركيبية القبلية) ومضمونه وحدوده يمكن أن تتعين يقيناً عن هذا الطريق. وخارج هذه الكرة (مجال التجربة)، ليس ثم موضوع بالنسبة إليه. بل إن المسائل المتعلقة بهذه الموضوعات المزعومة لا ترجع إلاً إلى مبادئ ذاتية لتحديد كلّي للعلاقات التي يمكن أن تقوم. داخل حدود هذه الكرة، بين تصورات الذهن « (ط^١ : ٧٦١ - ط^٢ : ٧٨٩؛ ترجمة فرنسية ٥١٩ - ٢٠) .

وكل المحاولات الدوجماتيقية للعقل هي وقائع من المفید دائمًا إخضاعها للنقد والمراقبة. ولكن هذا لا يمكن أن يقرر شيئاً فيما يتعلق بالأمل الذي عند العقل. أمل الوصول في المستقبل إلى نتائج أفضل. ذلك أن مجرد النقد لا ينهي الخلاف الذي يدور حول حقوق العقل الإنساني.

ولربما كان هيوم - هكذا يقول كنت - أذكي الشكاك جميعاً، ومن غير شك هو أبرزهم جميعاً من حيث مدى التأثير الذي يمكن أن يكون له في الشك فيما يتصل بإثارة الفحص الأساسي عن العقل. وهذا يأخذ كنت في بيان قيمة شك هيوم وما عسى أن يكون قد وقع فيه من أخطاء شكية :

١) إن كنت يأخذ على هيوم أنه لم يميز بين نوعين من الحكم: الحكم الصادر عن التجربة، والحكم الصادر عن العقل أو الذهن بطريقة قبلية. لقد وهم هيوم حين اعتبر « مبادئ العقل القبلية » وهمية، وعدّها مجرد عادات ناتجة عن التجربة وقوانينها، أي اعتبرها مجرد مبادئ تجريبية وقواعد

يمكنه في ذاتها نحن ننزو إليها - خطأ - صفة الضرورة وصفة الكلية . ولكن يقرر هذا التصريح الغريب بخلافاً إلى مبدأ العلاقة بين العلة والعلوّل . وذلك أنه لما كانت لا توجد أية قوة للذهن يمكن أن تفودنا من تصور شيء ما إلى وجود شيء آخر معطى إعطاءً كلياً ، وبالضرورة ، فإنه اعتقد أن من الممكن أن يستخرج من هذا أنه بدون التجربة لا يوجد شيء يمكن أن يزيد في تصورنا وينخوّل لنا أن نحكم حكماً يتسم قبلياً .

ولكن كنـت يرد عليه بأنه وإن كـنا لا نستطيع أبداً أن نخرج مباشرة من مضمون التصور المعطى لنا ، فإنـا نستطيع مع ذلك أن نعرف قـبلياً قـانون ارتباط شيء ما بأشياء أخرى ، وذلك بطـريقة قـبلية . فـهيوم استنتج – خطأً – من امـكان ما تحدـده وفقـاً للـقانون : إـمكان القانون نفسه ، وـخلط بين الـانتقال من تصور شيء إلى التجـربة المـكـنة ، وبين تـركيب موضوعات التجـربة وهي دائـماً تـجـربـية .

٢) لكن أخطاء هيوم الشكية تترجم أساساً من عيب يشترك معه فيه كل الوجماتيقيين ، وهو أنه لم يتأمل بطريقة منتظمة في كل التراكيب القبلية للذهن . وإلاً لو كان فعل ذلك لوجد أن مبدأ البقاء ، مثلاً شأنه شأن مبدأ العلية ، هو مبدأ يسبق التجربة ؛ ولكن قد استطاع عن هذا الطريق أن يعين حدوداً معلومة للذهن .

ب - انبساط العقل المحسن فيما يتعلق بالفرض

لكن إذا كان نقد العقل قد أفضى بنا إلى تقرير أن العقل في استعماله المحس والتأملي النظري ، لا يستطيع أن يعرف شيئاً في واقع الأمر ، أفما يحدّر به إذن أن يفتح لنا مجالاً أفسح لاقتراح الفروض ، ما دام من المسوح لنا خلق تصورات وآراء ؟

• لكن لكلا علم الخبال ، بل يتمكن من التخييل تحت الرقابة الدقيقة

العقل ، يتبغى عليه دائماً أن يستند مقدماً إلى شيء يقيني تماماً ليس متخيلاً ولا مجرد ظن ، وهذا الشيء هو إمكان الموضوع نفسه . هنالك يكون مسحوباً بالالتجاء إلى الظن فيما يتعلق بحقيقة هذا الموضوع ؛ لكن هذا الظن (أو الرأي opinion) – حتى لا يكون بغير أساس – يجب أن يربط – بوصفه مبدأ للتفسير – بما هو معطى بالفعل ، وبالتالي يقيني ، وهنالك سيطلق عليه اسم : فرض .

لكن لما كان لا نستطيع أن تكون لأنفسنا أقل تصور عن إمكان الارتباط الديناميكي القلي ، ولما كانت مقولة الذهن المحسن لا تقيد في العثور عليه ، بل تقيد في فهمه حين يلتقي به في التجربة – فإننا لا نستطيع أن تخيل أصلاً ، وفقاً لهذه المقولات ، موضوعاً واحداً ذا طبيعة جديدة ، وليس من الممكن أن يكون معطى بطريقة تجريبية ، ولا انخاذ إمكان الموضوع هذا أساساً لفرض مسحوب به ؛ وإلا لكان ذلك تقديمياً لأوهام عامة إلى العقل ، بدلاً من تقديم تصورات الأشياء إليه ... وبالجملة ، فإن عقلنا لا يستطيع إلا أن يستخدم شرائط التجربة المكتسبة ، بوصفها شرائط لإمكان الأشياء ، لكنه لا يستطيع أبداً أن يخلق لنفسه هذا الإمكان ، في استقلال عن هذه الشرائط . لأن أمثل هذه التصورات ستكون غير ذات موضوع ، دون أن تحتوي مع ذلك على تناقض » (ط ١ ٧٧٠ ؛ ط ٢ ٧٩٨ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٢٤ - ٥٢٥) .

والشرط الثاني للقرار بفرض ما هو أن يكون هذا الفرض كافياً لتعيين التائج المعطاة تعيناً قبلياً .

واقتراب الفرض يمكن في ميدان العقل المحسن إذا كان الأمر يتعلق بالدفاع ، أي في الاستعمال الجدلية ، لا الاستعمال الدوجماتي للعقل . ولا أقصد بالدفاع زيادة براهين ما يقرره ، بل فقط اهدار الحجج التي يدعي بها المحسن لإهدار تقريرنا تمن .

« إن الفرض لا يسمح بها إذن في ميدان العقل المحسن إلا بوصفها

أسلحة في الحرب ؛ فهي لا تفيد في تأسيس حق ، وإنما فقط في الدفاع عنه . لكن ينفي علينا هنا أن نبحث في العدد في داخل نقوسنا نحن ، لأن العقل النظري ، في استعماله المتعالي ، هو في ذاته دينكتيكي . والاعتراضات التي يمكن أن تخشاها إنما توجد في نقوسنا نحن ... فلكي تسلح نفسك تسليحاً كاملاً ، فلا بد لك من فروض العقل المحسن ؛ وعلى الرغم من أنها ليست إلا مجرد أسلحة من الرصاص (لأنها لم تكن بواسطة أي قانون تجرببي) ، فإنها مع ذلك دائمًا قوية مثل تلك التي يمكن أن يستخدمها أي خصم ضدّنا (ط ١ ٧٧٧ - ٨ ; ط ٢ ٨٠٥ - ٦ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٢٨).

ج - انقباط العقل المحسن

فيما يتعلق ببراهينه

« لبراهين القضايا المتعالية والتركيبية خاصية تميّز بها من سائر البراهين المتعلقة بالمعرفة التركيبة القبلية . وهي أن العقل ينفي له ألا يجريها على الموضوع مباشرة » . بواسطة تصوراته ، بل عليه قبل ذلك أن يبرهن قبلًا على القيمة الموضوعية للتصورات وإمكان تركيبها . وليس في هذا مجرد قاعدة للتحفظ الضروري ؛ بل يتعلق الأمر بطبيعة البراهين نفسها وإمكانها . إذ لا يستطيع المرء أن يخرج قبلًا من تصور موضوع ما دون أن يترشد بخطه هاد خاص يجده خارج هذا التصور . ففي الرياضيات العيان القبلي هو الذي يرشد تركيبها ، وكل البرهانات يمكن ردها فيها إلى العيان مباشرة » . وفي المعرفة المتعالية ، حيث يتناول الذهن تصورات فحسب ، فإن هذه القاعدة هي التجربة الممكنة . ذلك أن البرهان لا يبيّن أن التصور المعطى (مثلاً تصور ما يحدث) يقود مباشرة إلى تصور آخر (تصور علة) ، لأن مثل هذا الانتقال سيكون وثبة (طفرة) لا يمكن تبريرها ؛ لكنه يبيّن أن التجربة نفسها وتبعاً لذلك موضوع التجربة ، سيكون مستحيلًا بدون مثل هذا الارتباط . فعلى البرهان إذن أن

يبين – في نفس الوقت – إمكان الوصول تركيباً وقبلاً ، إلى نوع من المعرفة بالأشياء لم يكن متضمناً في تصورها (ط ١ : ٧٨٣ ؛ ط ٢ : ٨١١ . ترجمة فرنسية ص ٥٣١) .

ولهذا ينبغي اتباع قاعدتين في البراهين المتعالية :

١) الأولى ألا تخاول أي برهان متعال قبل أن نسب ذلك بالتفكير في مصدر المادى، التي سنقيم عليها هذا البرهان ، وفي الحق الذى يسمح لنا بأن تتحقق منها نتائج حسنة في الاستنتاج .

٢) الثانية أنه بالنسبة إلى كل قضية متعالية لا يمكننا أن نجد غير برهان واحد . فكل قضية متعالية لا تبدأ إلا من تصور واحد . وتعبر عن الشرط التركيبى لإمكان الموضوع تبعاً لهذا التصور . ولهذا لا يمكن أن يكون هناك غير برهان واحد . لأنه خارج هذا التصور لا يوجد شيء يمكن به أن يتعدد الموضوع ؛ ولهذا فإن البرهان لا يمكن أن يحتوى على أكثر من تعين الموضوع بوجه عام وفقاً لهذا التصور ، الذي هو أيضاً وحيد .

٣) الثالثة أن براهين العقل المحسن – حين يخضع للانضباط فيما يتعلق بالبراهين المتعالية – ينبغي ألا تكون غير مباشرة ، بل يجب أن تكون دائماً مباشرة . والبرهان المباشر في كل أنواع المعرفة هو ذلك الذي يضيف إلى الاقتناع بالحقيقة رؤية مصادر هذه الحقيقة ، أما البرهان غير المباشر *apagogisch* فإنه وإن أمكنه أن يتتج اليقين ، فإنه لا يتيح فهم الحقيقة من حيث تسلسل أسباب إمكانها . ولهذا فإن البراهين غير المباشرة هي بالأحرى نجدة في حالة الطوارئ أكثر منها مسلكاً يرضي أهداف العقل . على أن للبراهين غير المباشرة ميزة على المباشرة من حيث أن التناقض يحمل معه دائماً مزيداً من الوضوح في العرض أكثر مما يستطيع ذلك أفضل تركيب ، وأنه يقترب هكذا من الطابع العيانى للبرهنة . (راجع ط ٧٨٦ – ٩٠ ؛ ط ٤ ، ٨١٤ – ٨١٨ . ترجمة فرنسية ص ٥٣٣ – ٥٣٥) .

قانون العقل المحس

« من الأمور المهيأة للعقل الإنساني أنه لا يصل إلى شيء في استعماله المحس وأن يكون أيضاً في حاجة إلى انضباط لعدم انحرافاته ومنع ما ينجم عنها من أوهام . لكن هناك ، من ناحية أخرى ، شيئاً يسمى به ويعيد إلى نفسه الثقة في ذاته ، ألا وهو أن يرى أنه يستطيع ، ويحب عليه ، أن يمارس هو نفسه هذا الانضباط دون أن يقر بآية رقابة أخرى . أضعف إلى ذلك أن الخلود الذي هو مرغم على وضعها لاستعماله النظري تحد في نفس الوقت من الدعاوى السوفسطائية لكل خصم ويمكن إذن أن تؤمن من كل أنواع الهجوم كل ما يمكن أن يبقى بعد للعقل من دعاواه المغالبة . ولربما كان أعظم منفعة لفلسفة العقل المحس ، بل منفعتها الوحيدة ، ليست غير منفعة سلبية ؛ ذلك لأنها ليست آلة تفيد في توسيع المعارف ، بل هي انضباط يفيد في تعين الخلود ، وبذلك من الكشف عن الحقيقة ، ليس لها إلا الزيارة الصامتة للاحتراز من الأخطاء » (ط ١ ٧٩٥ ؛ ط ٢٣٢ : ترجمة فرنسية ص ٥٣٨) .

لكن إذا كان الاستعمال النظري المحس لم يُؤدِّي إلى تحصيل نتائج إيجابية ، فإن ثم استعمالاً آخر للعقل المحس هو الاستعمال العملي ، يمكن أن يؤمل منه المزيد من السعادة .

والعمل عند كنت هو كل ما هو ممكن بواسطة الحرية .

وأنا أفهم من الكلمة «قانون» Kanon مجموع المبادئ القبلية الخاصة بالاستعمال الشرعي لبعض ملكات المعرفة بوجه عام . فمثلاً المنطق العام ، في قسمه التحليلي ، هو «قانون» للذهن وللعقل بوجه عام ، لكن فقط فيما يتعلق بالشكل ، لأنّه يصرف النظر عن كل مضمون . وكذلك التحليلات المتعالية كانت «قانون» الذهن المحسّن ؛ فهذا الآخر هو وحده قادر على معارف حقيقة تركيبية أولى . لكن حيث لا يمكن قيام أي استعمال شرعي للكلمة معرفة ، فلا «قانون» . وكل معرفة تركيبية للعقل المحسّن في استعماله النظري ، وفقاً للبراهين التي أعطيناها هنا ، مستحيلة تماماً . فليس ثم إذن «قانون» للاستعمال النظري للعقل (لأن هذا الاستعمال دبالكتيكي محسّن) ، وكل منطق متعال ليس إلاً انبساطاً ، من وجهة النظر هذه .

وبعماً لذلك ، فإن كان هناك استعمال مشروع للعقل المحسّن ، فيجب أن يكون هناك أيضاً – في هذه الحالة – «قانون» لهذا العقل ، وهذا «القانون» يجب ألاً يتعلق بالاستعمال النظري ، بل بالاستعمال العملي للعقل » (ط ١ ٧٩٦ – ٧٧ ، ط ٢ ٨٢٤ – ٥ ؛ ترجمة فرنسية ٥٣٨ – ٩) .

الغرض النهائي من استعمال العقل

والعقل يسعى بطبيعة إلى تجاوز نطاق التجربة لكي يلحق بأخر حدود المعرفة . فهل هذا الميل يقوم على أساس اهتمام نظري ، أو على أساس اهتمام عملي فحسب ؟

الهدف النهائي من سعي العقل يتعلق في النهاية بالمواضيعات الثلاثة التالية : حرية الإرادة ، وخلود النفس ، وجود الله . وبالنسبة إلى هذه المواضيعات الثلاثة فإن الاهتمام النظري عند العقل ضعيف جداً ، وهذا لا يحرص على بذلك مجهود مضن ومحاط بالمصاعب ، مثل المجهود المتعالي . وإنما فائدتها بالنسبة إلى العقل العملي بالغة الأهمية . ذلك لأننا نود أن نعرف ماذا يجب علينا أن نفعله ، إذا

وكانت الإرادة حرة ، وكانت النفس خالدة ، وكان الله موجوداً .
وكل اهتمام عقلي ، سواء منه العملي والنظري ، ينحصر في هذه الأسئلة
الثلاثة ^(١) :

- | | |
|-----------------------|---|
| Was kann ich wissen ? | ١ - مَاذَا أُسْتَطِعُ أَنْ أَعْرِفُ ؟ |
| Was soll ich tun ? | ٢ - مَاذَا يُجَبُ عَلَيَّ أَنْ أَفْعُلُ ؟ |
| Was darf ich hoffen ? | ٣ - مَا هُو المُسْموحُ لِي بِأَنْ آمُلُهُ ؟ |

والسؤال الأول نظري بحث ، وقد استقصينا كل الإجابات التي يمكن أن تجيء بها عنه .

والسؤال الثاني عمليٌ بحثٌ : إنه سؤال أخلاقي ، ولهذا يندرج في بحث عن العقل العملي : لا في بحث عن العقل النظري .

والسؤال الثالث – ونظام منطوقه هو : إذا فعلت ما يجب علىَّ أن أفعله ، فما هو المسموح لي بأن أعمله ؟ – هو سؤال نظري وعمليٌّ معاً ، حتى إن الموقف العملي لا يرشد إلا كخطيط هاد إلى السؤال النظري . وإذا ارتفقى هذا الأخير ، إلى حلَّ السؤال التأمليَّ . ذلك أن كلَّ أمل يتعلَّق بالسعادة ووضعه بالنسبة إلى الموقف العملي والقانون الأخلاقي مثل وضع المعرفة والقانون الطبيعي بالنسبة إلى المعرفة النظرية للأشياء . والأمل يتنهى في خاتمة المطاف إلى هذه النتيجة وهي أن شيئاً ما هو ist ، لأن شيئاً ما يجب أن يحدث .

«السعادة هي إشباع كل ميلنا (سواء من ناحية الامتداد ، أعني النوع ، ومن ناحية الشدة ، أعني الدرجة ، ومن ناحية المدة الزمنية) . وأسمى برمجاتيًّا pragmatisch (قاعدة القطنة) القانون العملي الذي دافعه هو السعادة ، وأخلاقيًّا moralisch (أو قانون الأخلاق) — إن

(١) راجع «نقد العقل المحسن» ط ١، ط ٢، ط ٤، ط ٨٣٣؛ ترجمة فرنسية من ٥٤٣.

وَجَدَ — الْقَانُونُ الَّذِي لِيْسَ لَهُ مِنْ دَافِعٍ إِلَّاً بِيَانِ كَيْفَ يُمْكِنُ الْمَرْءُ أَنْ يَكُونَ جَدِيرًا بِالسَّعَادَةِ *die Würdigkeit, glücklich zu sein* . . . وَالْأُولُ يَنْصُحُنَا بِمَا عَلَيْنَا أَنْ نَفْعَلَهُ ، إِذَا أَرْدَنَا تَحْصِيلَ السَّعَادَةِ ، وَالثَّانِي يَأْمُرُ بِالطَّرِيقَةِ الَّتِي يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْرِي عَلَيْهَا كَيْمًا نَكُونَ جَدِيرِينَ فَقْطًا بِالسَّعَادَةِ . الْأُولُ يَقُومُ عَلَى أَسَاسِ مِبَادِئِ تَجْرِيبَةِ ، لِأَنَّنِي لَا أَعْرِفُ بِغَيْرِ التَّجْرِيبَةِ مَا هِيَ الْمِيَوْلُ الَّتِي تَشَدُّ إِلَيْشَاءَ وَمَا هِيَ الْأَسَابِبُ الطَّبِيعِيَّةُ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَجْلِبَ هَذَا الْإِرْضَاءَ . وَالثَّانِي يَصْرُفُ النَّظَرَ عَنِ الْمِيَوْلِ وَالْوَسَائِلِ الطَّبِيعِيَّةِ لِإِلَيْشَاءِهَا ، وَلَا يَعْتَبِرُ إِلَّا حَرْيَةَ الْكَائِنِ الْعَاقِلِ ، بِوَجْهِهِ عَامٌ ، وَالشَّرُوطُ الضرُورِيَّةُ الَّتِي لَا يُمْكِنُ بِلَوْنِهَا أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ اسْجَامٌ ، تَبَاعًا لِمِبَادِئِ ، بَيْنَهُنَّ هَذِهِ الْحَرْيَةُ وَتَوزُّعُ السَّعَادَةِ ؛ وَتَبَاعًا لِلذَّلِكَ ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ عَلَى الْأَقْلَى أَنْ يَقُومُ عَلَى أَسَاسِ أَفْكَارٍ بِسَيِّطَةِ الْعُقْلِ الْمُحْضِ وَأَنْ يُعْرَفَ قَبْلِيًّا .

وَأَنَا أَقْرَأُ بِأَنَّهُ تَوْجِدُ حَقًّا وَفَعْلًا قَوَانِينِ أَخْلَاقِيَّةٍ مُحْضَةٍ ، تَعْيَّنَ قَبْلِيًّا تَمَامًا (دون اعتبار للدوافع التجريبية ، أي للسعادة) ما يَجِبُ فعله أو عدم فعله ، أَعْنِي استعمالَ كَائِنٍ عَاقِلٍ لِحَرْيَتِهِ ، وَأَنَّ هَذِهِ الْقَوَانِينِ تَأْمِرُ أُمُراً مُظَلَّمَاتِ (وليس فقط نسبياً وبشروط ، وعلى افتراض غaiات أخرى عملية) وَأَنَّهَا تَبَاعًا لِلذَّلِكَ ضرُورِيَّةٌ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْجَهِ (ط ١ - ٨٠٦ ؛ ط ٢ - ٨٣٤ ؛ ط ٥ - ٥٤٤) .

فَالْعُقْلُ الْمُحْضُ يَحْتَوِي إِذْنَ فِي استِعْمَالِهِ الْعَمَليِّ ، لَا النَّظَريِّ — مِبَادِئِ الْإِمْكَانِ التَّجْرِيبِيَّةِ ، أي مِبَادِئِ الْأَفْعَالِ يُمْكِنُ العُثُورُ عَلَيْهَا فِي تَارِيخِ الإِنْسَانِ ، جَرَّاتٌ وَفَقَادِيَّاتِ مِبَادِئِ أَخْلَاقِيَّةٍ . وَلَا كَانَ يَرَى أَنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالِ يَجِبُ أَنْ تَحْدُثُ ، فَإِنَّهُ يَجِبُ تَبَاعًا لِلذَّلِكَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُمْكِنِ وَقَوْعَهَا ، وَأَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُمْكِنِ قِيَامُ الْوَحْدَةِ الْمُنْظَمَةِ ، أَعْنِي الْوَحْدَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ .

وَالْعَالَمُ ، مِنْ حِيثُ كُونَهُ موافِقًا لِكُلِّ الْقَوَانِينِ الْأَخْلَاقِيَّةِ ، يُسَمِّيهُ كَنْتُ الْعَالَمَ الْأَخْلَاقِيَّ . وَهَذَا الْعَالَمُ يَنْتَظِرُ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ عَالَمٌ مُعْقُولٌ ، لِأَنَّنَا نَصْرُفُ النَّظَرَ

فيه عن كل شرائط (أو غابيات) الأخلاق وكل ما عسى أن يعرض من عقبات . وبهذا المعنى سيكون مجرد فكرة فحسب . ولكن من الناحية العملية لا بد من وجوده .

إذا كانت المبادئ الأخلاقية ضرورية ، بحسب العقل ، في استعماله العملي ، فلا بد أيضاً - بحسب العقل - أن تقرّ بأن كل شخص له الحق في أن يأمل في السعادة بالقدر الذي به كان جديراً بها بحسب سلوكه . وهكذا نجد أن نظام الأخلاق لا يفصل عن نظام السعادة .

وليس قد سمي العالم - من حيث لا نعتبر فيه غير الكائنات العاقلة واتفاقها ، وفقاً للقوانين الأخلاقية ، تحت سلطان الخير الأسمى - باسم ملوك اللطف ، وميّزه بذلك من ملوك الطبيعة ، حيث الكائنات خاضعة لقوانين أخلاقية ولكنها لا تتوقع من سلوكها شيئاً آخر غير ما يتبع عن السير الطبيعي لعلمنا الحسّي . وإنذ فاعتبار أنفسنا جزءاً من ملوك اللطف هو أمر ضروريٌ عملياً ، ملوك اللطف حيث تنتظرون كل سعادة ، إلا إذا حددنا نحن نصيّنا من السعادة بأن يجعل أنفسنا غير جديرين بها .

والقوانين العملية ، من حيث كونها أسباباً ذاتية للفعل ، أعني مبادئ ذاتية ، تسمى قواعد Maximen . وتقدير الأخلاق ، تبعاً لصفاتها ونتائجها ، يتم وفقاً لأفكار ، لكن مراعاة قوانين الأخلاق تمّ وفقاً لقواعد .

ولا بد لسلوكنا في الحياة أن ينبع لقواعد أخلاقية . لكن هذا لا يمكن أن يحدث ، إذا لم يربط العقل بالقانون الأخلاقي علة فاعلية تحدد الحائمة المناسبة للإنسان ، سواء في هذه الحياة ، أو في حياة أخرى ، المناسبة لأسمى غایاتنا . وبدلـون الله وبدـون عالم محجـوب حالـياً عـنا ، لكتـنا نرجـوه ، فإنـ أفـكارـ الأخـلاقـ العـظـيمـةـ - وإنـ أـمـكـنـ أنـ تكونـ مـوـضـوعـاتـ لـتـصـدـيقـ وـالـاعـجاـبـ - فـإـنـهاـ لاـ تكونـ دـوـافـعـ لـلـيـةـ وـالـتـفـيـدـ ، لأنـهاـ لاـ تـحـقـقـ كـلـ الغـاـيـةـ الـمـقـرـرـةـ بـالـطـبـعـ قـبـيلـاـ ، بـواسـطـةـ الـعـقـلـ نـفـسـهـ ، لـكـلـ كـائـنـ عـاقـلـ ... لـكـنـ السـعـادـةـ وـحـدـهاـ هـيـهـاتـ أنـ

تكون هي الخير الأسمى بالنسبة إلى عقلنا . إن العقل لا يأخذ بها (مهما كانت ميوله إليها قوية) إلا إذا كانت متفقة مع ما يجعل الإنسان جديراً بأن يكون سعيداً ، أي مع السلوك الأخلاقي الجيد . ومن ناحية أخرى فإن الأخلاقية وحدها ، ومع صفة كون المرء جديراً بالسعادة – ليست هي الخير الأسمى ، فهياهات هيئات ! فلكي يكون الخير كاملاً ، يجب أن يكون في وسع من لم يسلك سلوكاً منافياً لكونه جديراً بالسعادة – أن يوجده ويشارك فيه . (ط ١ ٨١٣ ؛ ط ٢ ٨٤١ ؛ ترجمة فرنسية ص ٥٤٧ - ٨) .

هيكل المعماري للعقل المحسن

إن العلم يقيني ، لكنه لا يبلغ إلا الظواهر ؛ والإيمان الأخلاقي يبلغ المطلق ، لكنه خلو من القيمة الموضوعية ، لأنّه ذاتي خالص .
وهذا يقودنا إلى رسم « نظام كامل للعقل المحسن » ، على النحو التالي :

الفلسفة المحسنة { تقد العقل المحسن النظري } ميتافيزيقا الطبيعة
الفلسفة المحسنة { تقد العقل المحسن العملي } ميتافيزيقا الأخلاق

ذلك أن الفلسفة يمكن أن تدرس من الناحية التجريبية ، وفقاً لمعطيات التجربة ؛ أو بصرف النظر عن كل مضمون تجربتي . وفي الحالة الأخيرة يكون لدينا الفلسفة المحسنة ، وهي وحدها الفعلية والتنظيمية حقاً .

وأياً كان الطريق الذي نسلكه ، فإن للفلسفة موضوعين : الطبيعة ، والحرية . ومن ثم تنقسم الفلسفة إلى : فلسفة الطبيعة ، وتدرس قوانين ما هو كائن ، والفلسفة الأخلاقية ، وتحدد قوانين ما ينبغي أن يكون . وكل واحد من هذين القسمين يشتمل على جزئين أو لحظتين : تمهيد Propädeutik يدرس ملكة العقل فيما يتعلق بكل معرفة قبلية ؛ وهذا هو التقد بالمعنى الحقيقي الدقيق ؛ ثم المعرفة الناتجة عن ممارسة العقل المحسن ، وهذه هي : نظام العقل المحسن ،

وهو ما يعرف عادة باسم : الميتافيزيقا . والميتافيزيقا تقسم إلى ميتافيزيقا الاستعمال النظري ، وميتافيزيقا الاستعمال العملي للعقل المحسن ، وهذا انتقسم إلى : ميتافيزيقا الطبيعة ، وإلى ميتافيزيقا الأخلاق . والأولى تحتوي على كل المبادئ المحسنة للعقل التي تتعلق بالمعرفة النظرية لكل الأشياء . والثانية تحتوي على المبادئ التي تحدد قبلياً وتجعل ضرورياً : العمل ، وعدم العمل . والأخلاقيات هي اتباع الأفعال للقانون الذي يمكن استخلاصه قبلياً من المبادئ . ولهذا فإن ميتافيزيقا الأخلاق هي الأخلاقيات المحسنة ، التي لا تستند إلى أي شرط تجربى .

وميتافيزيقا – بالمعنى الدقيق المحدود – تتألف من الفلسفة المتعالية ، وفسيولوجيا العقل المحسن . والأولى تعتبر غير الذهن والعقل نفسه في نظام لكل التصورات وكل المبادئ العائدة إلى موضوعات بوجه عام ، دون الإقرار بموضوعات معطاة (أنطولوجيا) . والثانية تنظر في الطبيعة أي في جموع الموضوعات المعطاة (للحواس أو لأي نوع آخر من العيان إن شئنا) . واستعمال العقل في هذا التأمل النظري للطبيعة إما فريائي ، أو فوق فريائي ، وبتغير آخر : إما محاث ، وإما عالٍ : والأول موضوع الطبيعة ، من حيث أن المعرفة يمكن تطبيقها في التجربة ؛ والثاني غرضه الارتباط بين موضوعات التجربة الذي يتتجاوز كل تجربة . وهذه الفسيولوجيا هي إما فسيولوجيا كل الطبيعة ، وهذه هي الكوسمولوجيا المتعالية ، أو فسيولوجيا اتحاد الطبيعة كلها مع موجود فوق الطبيعة ، وهذه هي اللاهوت المتعالي .

وهكذا نجد أن نظام الميتافيزيقا يحتوي على أربعة أجزاء رئيسية هي :

١ - الانطولوجيا ؛

٢ - علم النفس العقلي ؛

٣ - الكوسنولوجيا العقلية ؛

٤ - اللاهوت العقلي .

وفسيولوجيا العقل المحسن تتحتوي على قسمين :

١ - الفزياء العقلية ؛

٢ - علم النفس العقلي .

- ٥ -

تاريخ العقل المحس

ويختت كتبه العظيم بإشارة إلى « تاريخ العقل المحس » – ونقول إشارة لأنك يكفي بنظرة سريعة على مجموع الأعمال التي قام بها العقل حتى الآن .

ومنها يتبيّن له أن اللاهوت والأخلاق كانوا الدافعين ، أو نقطتي انتهاء كل التأمّلات العقلية . واللاهوت بخاصة هو الذي أفضى إلى الميتافيزيقا . وطوال هذا التاريخ يمكن أن نميز الملامح التالية :

١ – بالنسبة إلى موضوع كل المعرف العقلية اقسام الفلسفة إلى حسّيين ، وإلى عقليين . وعلى رأس الفريق الأول أبيقرور ، وعلى رأس الفريق الثاني أفلاطون . الفريق الأول رأى أن لا حقيقة إلا في الموضوعات المحسوسة وما عدّها فخيال ؛ والثاني قرر ، على العكس من ذلك ، أن الحواس لا تقدم غير أوهام ، والذهن وحده هو الذي يعرف الحقيقة . ومع ذلك لم ينكر الفريق الأول حقيقة تصورات الذهن ، لكن هذه الحقيقة هي منطقية فقط في نظرهم ، بينما هي حقيقة صوفية في نظر العقليين . الفريق الأول أقر بالتصورات العقلية ، ولكنه لم يعتبر غير الموضوعات المحسوسة . والعقليون أرادوا أن يجعلوا الموضوعات الحقيقة هي المعقولات ، وأقرّوا بعيان للذهن يتم دون معاونة آية حاسة .

٢ - وبالنسبة إلى أصل المعرف العقلية المحضة كان السؤال هو : هل هي مستمدّة من التجربة أو أصلها في العقل المستقل عن التجربة ؟ وأرسطو يمكن أن يعدّ زعيم التجربيين ، وأفلاطون زعيم العقليين . ولوشك سار ، في العصر الحديث ، على آثار أرسطو ، بينما سار ليتيس على آثار أفلاطون . وكان أبيقور أكثر منطقية في مذهبـه الحـسي من أرسـتو ولوـك ، لأنـ أـبيقور لم يتجاوز أبداً حدود التجـربـة ، بينما لوـك ، بعدـ أنـ استـند كلـ التـصورـات وكلـ المـبـادـىـء منـ التجـربـة ، توـسـعـ فيـ ذـلـكـ إـلـيـ حدـ أـكـدـ أـنـ مـنـ المـكـنـ البرـهـنةـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ وـخـلـودـ النـفـسـ (وإنـ كـانـ هـذـانـ خـارـجـ حـدـودـ التجـربـةـ المـكـنـةـ) بـنـفسـ الـيقـينـ الـذـيـ نـبـرـهـنـ بـهـ عـلـىـ أـيـةـ نـظـرـيـةـ رـياـضـيـةـ .

٣ - وبالنسبة إلى المنهج ، يمكن تقسيمه إلى منهج طبيعي ، ومنهج علمي . والسائلـ بالمنـهجـ الطـبـيـ يـعـتـقـدـ أـنـ الـمـرـءـ يـنـجـحـ فـيـ حلـ الـمـشـاـكـلـ الـمـيـاـفـيـزـيـقـيـةـ الرـئـيـسـيـةـ بـوـاسـطـةـ الـعـقـلـ الـمـشـرـكـ - الـذـيـ يـسـمـيـ الـعـقـلـ السـلـيمـ - خـيرـاـ مـنـ أـنـ يـكـونـ ذـلـكـ بـوـاسـطـةـ التـأـمـلـ النـظـريـ . وـهـمـ يـتـبعـونـ الـعـقـلـ الـمـشـرـكـ وـشـعـارـهـمـ : مـاـ أـعـرـفـ يـكـفـيـ .

أـمـاـ الـذـيـ يـرـاعـونـ المـنـهجـ الـعـلـمـيـ فـلـهـمـ هـنـاـ الـخـيـارـ بـيـنـ المـنـهجـ الـدوـجـمـاتـيـقـيـ ، وـالـمـنـهجـ الشـكـيـ ، لـكـنـهـمـ عـلـىـ كـلـاـ الـحـالـيـنـ مـلـزـمـونـ بـالـسـيرـ بـطـرـيـقـةـ مـنـظـمـةـ . وـذـكـرـ فـوـلـفـ مـنـ الـفـرـيقـ الـأـوـلـ ، وـدـيـفـدـ هـيـوـمـ مـنـ الـفـرـيقـ الـثـانـيـ - يـغـيـ عنـ ذـكـرـ غـيـرـهـماـ . «ـ وـالـطـرـيـقـ النـقـديـ هـوـ الـوـحـيدـ الـذـيـ لـاـ يـزـالـ مـفـتوـحاـ » («ـ نـقـدـ الـعـقـلـ الـمحـضـ » طـ^١ ٨٥٦ ؛ طـ^٢ ٨٨٤ ؛ تـرـجمـةـ فـرـنـسـيـةـ صـ ٥٧١) . وبـهـذاـ يـخـتـمـ كـنـتـ الـمـرـحلـةـ الشـاقـقـةـ الطـوـلـيـةـ الـتـيـ قـطـعـهـاـ فـيـ نـقـدـ الـعـقـلـ الـمحـضـ .

تم الجزء الأول



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

رابط بديل lisanearb.com